جائزے

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

جلد ۶۹	بابت ماہ جنوری سنہ ۱۹۷۲ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

شذرات

ان دنوں عربوں کی تیل پالیسی سے متعلق طرح طرح کی اور کبھی متضاد باتیں بھی سنی جارہی ہیں، ایک خیال یہ ہے کہ اکتوبر کی عرب اسرائیل کی جنگ نہ ہوتی، تو بھی عربوں کو اپنے پٹرولیم کے سلسلہ میں جس کا ذخیرہ دن بہ دن کم ہوتا جارہا ہے، کچھ نہ کچھ کرنا تھا، لڑائی نے اقدامات کے لئے فضا ہموار کردی۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ سعودی عرب کے شاہ فیصل نے عرب دنیا کے اُن عناصر کو جو بہت پہلے سے تیل کو بطور سیاسی حربے استعمال کرنے کے حق میں تھے، روکے ہوئے تھے یا اُن کی پُروقار شخصیت اور امریکہ اور سعودی عرب کے گہرے روابط کی سیاسی اہمیت کی وجہ سے خود رُکے ہوئے تھے، حالیہ جنگ نے سعودی عرب کو پہلے سے کہیں زیادہ عرب اسرائیل تنازعہ میں، مادی اور فکری دونوں طور پر، ایک موثر اور عدم توقف اختیار کرنے پر آمادہ کیا اور پہلے شاہ جو بات ذرا نرم لہجے میں کرتے تھے اس بار انھوں نے زور دے کر کہی اور یہ بھی کہا کہ تمام عرب دنیا یروشلم کو صیہونیت کے پنجے سے آزاد دیکھنا چاہتی ہے اور میں اسے آزاد اس وقت سمجھوں گا جب مجھے کسی سے اجازت لئے بغیر مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھنے کی آزادی ہو۔ سعودی عرب نے اس بار شام میں اپنی فوج بھی بھیجی اور بہت بڑی مقدار میں اسلحہ اور دولت سے بھی مدد کی۔ ایک طبقہ بہت خوش ہے کہ بالآخر پٹرولیم پیدا کرنے والے عرب ملکوں نے تمام عرب دنیا کے مشترک کاز کی حمایت میں پٹرولیم کو بطور اسلحے کے استعمال کیا لیکن ایک اور طبقہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ یہ اسلحہ دو دھاری ہے اور اس سے خود عرب ملکوں کے مفاد کو سخت ضرب پہونچے گی۔

بہر حال صورت حال یہ ہے کہ اس وقت خلیج فارس (عرب اسے خلیج عرب کہتے ہیں) کا علاقہ بین الاقوامی سیاسی معاشی طاقت کا مرکز بنا ہوا ہے۔ کویت میں ایک نومنزلہ عمارت ہے جس میں حکومت کویت کی پٹرول اور معدنیات کی منسٹری کا دفتر ہے، اس دفتر سے ملحق گیلری میں متعلقہ وزارت کے افسروں سے ملنے کے لئے دنیا کے بڑے اور چھوٹے ملکوں کے وزیر، سفیر اور تجارتی انتظامیہ کے اعلیٰ نمائندے نظر آتے ہیں۔ کویت ہی میں

OAPEC (پٹرولیم برآمد کرنے والے عرب ملکوں کی تنظیم) کا دفتر بھی ہے اور چونکہ کویت میں تیل کی صنعت و تجارت سے متعلق تربیت یافتہ ماہرین کی تعداد زیادہ ہے اور اس سلسلہ میں وہ دوسروں کے مقابلہ میں تقریباً بیس برس آگے ہے، OAPEC پر کویت ہی کے لوگ چھائے ہوئے ہیں اور کویت وہی کرتا ہے جو سعودی عرب کی منشا ہوتی ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو تیل کی اس جنگ میں اصل قیادت شاہ فیصل کے ہاتھ میں ہے اور کویت کے ماہرین اسے متعینہ خطوط پر بڑی ہوشیاری اور ہمت سے لڑ رہے ہیں۔

ہم سب جانتے ہیں کہ ایک ہی سال کے اندر موٹے تیل کی قیمت میں تین گُنا اضافہ ہوگیا ہے اور ایران میں دسمبر کے وسط میں جس طرح تیل کا نیلام ہوا اور نتیجہ کے طور پر اس کا اندیشہ پیدا ہوا کہ قیمت میں چوگنا اضافہ ہوسکتا ہے، اس سے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ قیمتیں اب کم نہ ہوں گی۔ ساتھ ہی پٹرولیم کی پیداوار میں بھی کمی کر دی گئی ہے، نتیجہ یہ ہے کہ پٹرولیم پیدا کرنے والے ملکوں کے ان اقدامات سے موجودہ ٹیکنولوجیکل تہذیب کی چولیں جو تیل سے پیدا کی جانے والی انرجی پر قائم ہے، ڈھیلی ہوگئی ہیں، اور اس کا اندیشہ پیدا ہوگیا ہے کہ بین الاقوامی معاشی نظام ہی منتشر ہو جائے۔ ترقی یافتہ ملکوں میں اس پالیسی کی صبر آزما سختیوں اور تلخیوں کو سب سے پہلے جاپان نے محسوس کیا، پھر مغربی یورپ نے اور کسی قدر امریکہ نے، لیکن ایشیا اور افریقہ کے ترقی پذیر ملکوں کے لئے تو یہ بہت بڑی مصیبت کی شکل میں سامنے آئی ہے۔ ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جن کے زرِ مبادلہ کے وسائل بہت محدود ہیں، ان کے لئے یہ ناممکن ہو جائے گا کہ اتنی زیادہ قیمت دے کر وہ تیل کی خرید جاری رکھیں اور اپنے ترقیاتی منصوبوں کو آگے بڑھاتے رہیں، ان ملکوں کو دس فیصدی یا پندرہ فیصدی رعایت دے کر بھی معاشی الجھنوں سے بچایا نہیں جاسکتا۔ اس طرح عرب ملکوں کی تیل پالیسی نے معاشی سطح پر جو صورت حال پیدا کر دی ہے اُس سے دنیا کے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ملک عرصہ تک متاثر رہیں گے، سیاسی طور پر اس کا خطرہ ہے کہ عرب ملکوں میں سازشوں کا جال بُنا جائے اور وہاں مغربی طاقتیں اپنی پسند کی حکومتیں قائم کرانے میں مدد دیں، یہ اندیشہ بھی ہے کہ جھلاہٹ اور مایوسی و محرومی کی کیفیت اتنی بڑھ جائے کہ امریکہ کی قیادت میں مغربی طاقتیں فوجی مداخلت کا کوئی منصوبہ عمل میں لانے کی

کوشش کریں، مگر سوویٹ یونین کے موجودہ رویے سے اس کا امکان بہت کم ہے اور اُدھر یورپ اور امریکہ میں اعتماد اور ربط باہم کے رشتے تقریباً ٹوٹ چکے ہیں۔ ساتھ ہی، آیندہ کیا ہوسکتا ہے، اِس کا کسی حد تک اس بات پر بھی انحصار ہے کہ عرب اسرائیل تنازعہ سے متعلق جنیوا کانفرنس کا کیا انجام ہوتا ہے

تیل کے بطور سیاسی حربے کے استعمال کی وجہ سے بلاشبہ مغربی ایشیا کی سیاسی صورت حال پر گہرا اثر پڑا ہے، ایک طرف تو جیسا کہ ابھی کہا گیا یوروپی طاقتوں کے رویے پر یہ پالیسی اثر انداز ہوئی ہے اور دوسری طرف امریکہ نے بھی نئی حقیقتوں کو سمجھنے کی کوشش شروع کردی ہے۔ امریکہ کی اس "قدرے" حقیقت پسندی کا اندازہ ڈاکٹر کسنجر کے اُس بیان سے ہوتا ہے جو انھوں نے امریکی کانگرس کے سامنے دیا ہے۔ ڈاکٹر کسنجر امریکہ کے وزیر خارجہ ہیں اور اس وقت عرب اسرائیل تنازعہ سے متعلق جنیوا کانفرنس کو کامیاب بنانے میں بہت زیادہ دلچسپی لے رہے ہیں، انھوں نے کہا کہ یہ مسئلہ آسان نہیں ہے، اس کا ایک حل اس نہج کا بھی ہوسکتا ہے کہ اسرائیل کے عزائم سرد ہوکر رہ جائیں لیکن مصر کو بھی کسی "معجزہ" کی امید نہیں رکھنی چاہیے۔ نیویارک ٹائمز میں کسنجر کے بیان کی جو رپورٹ شائع ہوئی ہے اس کی خاص خاص باتیں یہ ہیں:

۱۔ اکتوبر کی جنگ اور تیل کی پیداوار اور برآمد میں کٹوتی اور پابندی کے بعد سے صورت حال بالکل بدل گئی ہے۔ اب مسئلہ اس طرح حل نہیں ہوگا کہ اس جنگ سے پہلے کی سرحدوں پر فوجیں واپس جائیں یا مشرق وسطیٰ میں فوجی طاقت کا توازن قائم رکھا جائے۔

۲۔ اس لڑائی میں اسرائیل کا نفری نقصان، باعتبار تناسب آبادی، بہت زیادہ ہے اور عربوں کے پاس اب جدید طرز کے اسلحے ہیں اور یہ اسلحے ان کو ملتے بھی رہیں گے، ان کے پاس اب ایسے تربیت یافتہ افراد بھی ہیں جو ان اسلحوں کو استعمال کرسکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ عرب متحد ہیں اور آیندہ اسرائیل کو کئی محاذوں پر لڑنا ہوگا۔ اس لئے ۶ر اکتوبر ۱۹۷۳ء سے پہلے کی پوزیشن پر واپس ہونے میں اسرائیل کا فائدہ نہیں ہے۔

۳۔ یورپ، جاپان اور صحارائی افریقہ کے ملکوں کے رویے کی وجہ سے اسرائیل، اگر وہ اپنی ضد اور

ہٹ دھرمی پر قائم رہا ڈپلومیٹک دنیا میں بالکل الگ تھلگ ہوکر ابتر حالت میں جا پڑے گا۔

۴۔ محض اسرائیل کی وجہ سے امریکہ سوویٹ یونین سے جنگ کا خطرہ نہیں مول لے سکتا۔ اس طرح خود امریکہ میں اسرائیل کے حامیوں کی تعداد کم ہوتی جائے گی۔

۵۔ عرب اسرائیل تنازعہ کا کوئی بھی تصفیہ ہو، اس کے تحفظ کی ضمانت امریکہ اور دوسری طاقتوں کو دینی ہوگی۔

ڈاکٹر کسنجر کے بیان سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ امریکہ اسرائیل کے وجود اور اس کے فاتحانہ توسیعی عزائم کے فرق کو اچھی طرح سمجھ گیا ہے۔ اسرائیل کے وجود کو باقی رکھنے میں ہر ممکن کوشش وہ اپنی ذمہ داری تصور کرتا ہے، لیکن اس کے توسیعی منصوبوں کی حمایت کے لئے اب وہ کسی طرح آمادہ نظر نہیں آتا۔ بہرحال اس وقت عرب پوزیشن یہ ہے کہ اسرائیل نے جون ۱۹۶۷ء کی جنگ میں جن عرب علاقوں پر قبضہ کرلیا تھا انھیں وہ واپس کردے، دوسری طرف اسرائیل کا موقف یہ بن گیا ہے کہ وہ ۵ رجون ۱۹۶۷ء کی لائنز پر اسی وقت واپس جا سکتا ہے جب اُسے محفوظ اور تسلیم شدہ سرحدوں کی بین الاقوامی ضمانت حاصل ہو جائے۔

عرب رہنما اور اسرائیلی لیڈر جو کچھ اپنے عوام کے سامنے کہتے ہیں اگر اُسے صحیح مان لیا جائے اور یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہی ان کی سوچی سمجھی رائے اور مسلمہ پالیسی ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ جنیوا کانفرنس کی ناکامی یقینی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اب تک عربوں نے بڑی حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے، اور انھوں نے افہام و تفہیم کا جو معقول رویہ اختیار کر رکھا ہے، وہ خوش آیند ہے لیکن ساتھ ہی وہ یہ امید بھی رکھتے ہیں کہ امریکہ اسرائیل کو اس پر تیار کرے گا کہ وہ اپنے موقف میں لچک پیدا کرے اور امن پسندی کے جذبے کا جواب امن پسندی کے رویے سے دے۔

ضیاء الحسن فاروقی

ضیا پاشا

(۱۸۸۰ - ۱۸۲۵)

ضیا پاشا ۱۸۲۵ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کسٹم کے شعبہ میں ایک معمولی ملازم تھے، کچھ بڑے ہوئے تو مکتب میں تعلیم کے لئے بھیجے گئے جہاں انھوں نے قرآن پڑھا اور چند ابتدائی کتابیں، پھر وہ مکتب عرفان میں داخل ہوئے۔ وزیر اعظم رشید پاشا نے قسطنطنیہ میں دو اسکول قائم کئے تھے، مکتب معارف عدلیہ اور مکتب عرفان، مکتب معارف میں اونچے اور خوشحال گھرانوں کے بچے داخل کئے جاتے تھے جہاں انھیں خاص سہولتیں حاصل تھیں، مکتب عرفان میں جہاں ضیا پاشا داخل ہوئے طلباء کو وظیفے ملتے تھے اور سہولتیں بھی بہت کم تھیں۔ اسے "غریبوں کا اسکول" کہا جاتا تھا۔ ان دونوں اسکولوں کے طلباء اور اساتذہ کے مابین ہمیشہ ایک مقابلہ اور مسابقہ کی فضا قائم رہتی تھی، مکتب عرفان والے اخلاقی طور پر اپنے آپ کو برتر تصور کرتے تھے کہ انھیں حکومت کی وہ سرپرستی اور بے جا پاسداری نہیں حاصل تھی جو مکتب معارف کا ایک طرح کا "طرۂ امتیاز" بنا ہوا

نوٹ: انیسویں صدی کے وسط میں ترکی فکر و نظر اور علم و ادب کی دنیا میں اصلاح و تجدد کے تین بڑے علمبردار تھے، انھیں عہد جدید میں ترکی زبان و ادب کے "ارکان ثلاثہ" بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ تھے ابراہیم شناسی (۱۸۲۶ - ۱۸۷۱)، ضیا پاشا (۱۸۲۵ - ۱۸۸۰) اور نامق کمال (۱۸۴۰ - ۱۸۸۸)

تھا۔

مکتب عرفان سے فارغ ہونے کے بعد ضیا پاشا کو سترہ برس کی عمر میں ملازمت کرنی پڑی۔ وہ سرکاری دارالترجمہ سے وابستہ ہو گئے جہاں ان کی ملاقات فطین آفندی سے ہوئی۔ فطین شاعر تھے اور کلاسیکی ترکی کے عالموں کے سلسلے کی آخری کڑی۔ ان سے ضیا نے اس تہذیبی سرمایے کا وافر حصہ حاصل کیا جسے اب کلاسیکی عثمانی۔ اسلامی تہذیب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۱۸۵۵ء میں ضیا پاشا محل سلطانی کے سکریٹری مقرر ہوئے، یہاں ادہم پاشا نے جو محل میں تعینات فوجی رسالے کے افسر اعلیٰ تھے انھیں مشورہ دیا کہ وہ کم از کم کوئی ایک غیر ملکی زبان سیکھ لیں۔ انھوں نے فرانسیسی زبان سیکھنی شروع کی اور جلد ہی اتنی مہارت پیدا کر لی کہ اس زبان سے ترکی میں ترجمہ کرنے لگے۔ سب سے پہلے انھوں نے دیار دو کی ہسٹری آف دی مورس آف اسپین کا اور پھر لاوالے کی تاریخ انکوئزِشن کا ترجمہ کیا۔ غالباً اسی زمانے میں انھوں نے روسو کی امیل کا ترجمہ بھی شروع کر دیا تھا۔

ضیا پاشا کی سرپرستی مصطفےٰ رشید پاشا نے کی تھی، اس لئے جب ۱۸۵۹ء میں ان کا انتقال ہوا اور پھر ۱۸۶۱ء میں سلطان عبدالمجید بھی چل بسے اور عالی پاشا اور فواد پاشا کا اقتدار قائم ہوا تو بوجوہ ضیا پاشا کا ستارہ گردش میں آگیا، وہ محل سلطانی سے ہٹا دیئے گئے اور رفتہ رفتہ انھیں حکومت مرکزیہ کے اصل دھارے سے دور لے جایا گیا۔ عالی پاشا کو اس پر بھی چین نہیں آیا تو اس نے اماسیہ میں ان کے آخری قیام کے دوران ان کی سرگرمیوں کی نگرانی کے لئے ایک کمیٹی مقرر کر دی۔ عالی پاشا کی طرف سے جس نفرت کا اظہار کیا گیا اور نظام حکومت کی جن خرابیوں اور چیرہ دستیوں کا انھیں بذات خود تجربہ ہوا ان سب سے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ جب تک ترکی کے سیاسی نظام میں اصلاح و تبدیلی نہیں ہوگی صورت حال اسی طرح انحطاط پذیر رہے گی۔ یہ احساس شدید ہوا تو وہ دارالحکومت کے ان غیر مطمئن عناصر سے قریب آئے جو اصلاح و تجدد کے لئے جدوجہد کر رہے تھے، اس طرح اُن کی ملاقات نامق کمال اور دوسرے نوجوان ترکوں

سے ہوئی، یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے اُس تحریک کی بنیاد ڈالی جو "نوجوان عثمانیوں کی تحریک" کے نام سے مشہور و معروف ہے۔

اُدھر جب عالی پاشا جو اس وقت وزیرِ اعظم تھے، اپنی سیاسی پالیسیوں کی وجہ سے اخباروں کی زد میں آئے تو انھوں نے سختی شروع کی، لیکن نامق کمال اور ضیا پاشا کے ساتھ رویہ نرم رہا۔ نامق کو ارضِ روم اسسٹنٹ گورنر کی حیثیت سے بھیجدیا گیا اور ضیا سائپرس کے نام نہاد گورنر بنادئے گئے (۸ مئی ۱۸۶۷ء)، ان کے دوسرے ساتھی زیادہ پریشان کئے گئے، ضیا اور نامق دونوں دارالحکومت میں رہنا چاہتے تھے۔ دارالحکومت سے دوری کو وہ جلا وطنی تصور کرتے تھے۔ مصطفےٰ فاضل پاشا[1] کو جو اس وقت پیرس میں تھے، جب نامق اور ضیا کے نئے "تقررات" کی خبر ملی تو انھوں نے ان کو یہ پیغام بھجوایا کہ وہ عالی پاشا کے خلاف اُن کی ہر جدوجہد میں شریک ہیں اور یہ کہ وہ ان لوگوں کی ہر ممکن مدد کریں گے بشرطیکہ وہ پیرس آکر اُن کے ساتھ کام کریں۔ انھوں نے اس دعوت کو منظور کرلیا اور چندہی روز کے اندر ان کے ترکی چھوڑنے اور پیرس پہونچنے کا انتظام کردیا گیا (۱۷ مئی ۱۸۶۷ء)، فرانسیسی سفارت خانے نے اس سلسلہ میں اہم رول ادا کیا۔

پیرس ضیا پاشا، نامق کمال اور علی سعادی جو راستے میں ان دونوں کے ہمراہ ہوگئے تھے، تینوں ۳۱ مئی ۱۸۶۷ء کو پہونچے اور پہونچتے ہی سب سے پہلے مصطفےٰ فاضل پاشا سے ملے۔ شناسی بھی اس وقت پیرس میں موجود تھے، ۱۰ اگست ۱۸۶۷ء کو مصطفےٰ فاضل، ضیا پاشا، نامق کمال،

۱۔ مصطفےٰ فاضل پاشا جدید مصر کے بانی محمد علی پاشا کی اولاد میں سے تھے۔ چار برس کے علاوہ ساری زندگی ترکی میں یا پھر مصر اور ترکی سے باہر گذری۔ وزیرِ اعظم فواد پاشا کے سخت مخالفین میں تھے۔ بلی اکرم اور دستوریت کے حامی تھے، اسی لئے نوجوان عثمانیوں کی حمایت کرتے تھے۔ چونکہ کافی دولتمند تھے اور شاہانہ زندگی بسر کرتے تھے اس لئے ان عثمانیوں کو بھی ان کی سرپرستی اور حمایت سے انکار نہ تھا۔

نوری، سعاوی، محمود بے، رشاد بے اور رفعت بے وغیرہ پر مشتمل ایک نئے گروپ کی تشکیل ہوئی، ضیا اس گروپ کے سربراہ قرار پائے اور اس کا نام "جدید" یا نوجوان عثمانی سوسائٹی (New or young Ottoman Society) رکھا گیا۔

یورپ میں ضیا پاشا کی جلاوطنی ۱۸۷۲ء تک رہی، ۵ برس کا یہ زمانہ انھوں نے پیرس، لندن اور جنیوا میں گذارا، اس عرصہ میں انھوں نے عالی پاشا اور فواد پاشا کے طریقۂ کار اور پالیسی و پروگرام پر سخت تنقیدیں شائع کیں، عالی پاشا کے انتقال کے بعد انھیں ترکی لوٹنے کی اجازت ملی، ۱۸۷۶ء میں انھیں شام کا گورنر مقرر کیا گیا اور وزیر اور پاشا کا مرتبہ سلطان عبدالحمید کی طرف سے عطا ہوا۔ ۱۸۸۰ء میں دارالحکومت کی علمی و تہذیبی سرگرمیوں سے دور، ایک طرح کی ذہنی جلاوطنی کے عالم میں، عدنہ کے مقام پر ان کا انتقال ہوا۔

ضیا پاشا کی زندگی اور شخصیت کا موازنہ دوسرے "نوجوان عثمانیوں" سے کیا جائے تو فوراً اس کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ چونکہ اس گروپ میں شامل ہونے سے پہلے وہ کئی برس تک مختلف عہدوں پر فائز رہ کر زندگی اور اس کی ذمہ داریوں کو برت چکے تھے، اس لئے ان کے رجحان اور رویے میں اعتدال اور حقیقت پسندی کی طرف جھکاؤ زیادہ تھا۔ وہ نامق کمال اور سعاوی وغیرہ دوسرے ہمعصر و ہم خیال نوجوانوں کی رومانیت اور تخیل پسندی کو ان کی سادہ لوحی پر محمول کرتے، ان کی تحریروں کا اسلوب اور مزاج بھی ان سے مختلف ہے، ان کے یہاں نظری سیاست اور فلسفیانہ موشگافیاں کم ہیں، اُن کی بیشتر تحریروں کا موضوع سلطنت کے انتظامی امور کی اصلاح اور وہ دستوری مباحث ہیں جو اس وقت ترکی کے سیاسی حالات میں ممکن العمل ہو سکتے تھے۔ چونکہ نامق کمال کے مقابلہ میں اُن کی تحریروں میں اُس جوش و جذبے اور خیال آرائی کی کمی ہے جو رومانیت اور رعنیت کی دین ہوتی ہے، اس لئے اُن کا نام بھی نامق کے بعد ہی لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نوجوان ترکوں کی ذہنی رہنمائی میں، اپنے خاص انداز سے

ضیا کا رول بھی اہمیت اور امتیاز کا حامل رہا ہے۔

نامق کمال اگرچہ مشرق و مغرب کے درمیان ایک سچی اور واقعی ہم آہنگی قائم کرنے میں ناکام رہے تھے، پھر بھی اُن کی تحریروں اور زندگی میں جو اس ہم آہنگی کے حصول کے لئے وقف رہی بڑی حد تک مشرق و مغرب کے مابین ایک متوازن امتزاج ملتا ہے۔ اس کے برخلاف ضیا پاشا کے یہاں یہ توازن کمیاب ہے، کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تجدد کے پرستار ہیں اور پرانی قدروں اور قدیم نظام کو کسی قیمت پر برداشت نہیں کر سکتے اور کبھی انھیں قائم رکھنے کے لئے بے چین نظر آتے ہیں[1]، بہرحال مبصروں کے نزدیک اُن کے خیالات میں جو ابہام و تضاد ملتا ہے، وہ دراصل ان کے اس روحانی اضطراب و بحران کا مظہر ہے جو اُن میں مغربی مصنفوں کی تحریروں کے مطالعے کے اثر سے پیدا ہوا، اس اضطراب میں کبھی وہ ٹھہراؤ اور اعتدال نہیں پیدا ہو سکا جو نامق کمال جیسی شخصیتوں میں نظر آتا ہے کہ انھیں قدرت کی طرف سے اس کے لئے ایک خاص استعداد و صلاحیت عطا ہوتی ہے۔

ضیا پاشا کے سیاسی افکار اگرچہ نامق کمال کے خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں، پھر بھی تین خصوصیتیں ہیں جو انھیں ان کے ہمعصروں سے ممتاز کرتی ہیں، پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ شروع میں محل شاہی کی ملازمت سے وابستہ رہنے کے سبب بادشاہی نظام حکومت کا تصور ان کے دماغ پر حاوی رہا، دوران ملازمت انھیں اس کے انحطاط اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا تجربہ بھی ہوا تھا اور اسی بات کو وہ سلطنت عثمانیہ کے انحطاط کا بنیادی سبب تصور کرتے تھے۔ دوسری

۱۔ اُن کا ایک مضمون 'شعر و انشا' حریت میں ۱۸۶۸ء میں شائع ہوا اور ترک شعرا کے کلام کا انتخاب 'خرابات' کے عنوان سے جلاوطنی سے واپسی پر چھپا۔ اس میں ان کا طویل مقدمہ بھی شامل ہے۔ اس مقدمہ اور شعر و انشا میں جو خیالات کلاسیکی ترکی نظم و نثر کے بارے میں پیش کئے گئے ہیں، ان میں بڑا تضاد ہے۔

یہ کہ نامق کے مقابلہ میں ضیا پاشا تہذیبی اعتبار سے قدامت پسند تھے، وہ جب یہ دیکھتے کہ ترکوں میں فرانسیسی آداب اور طور طریقے مقبول ہوتے جا رہے ہیں تو انھیں اندیشہ ہوتا تھا کہ یہی صورت رہی تو رفتہ رفتہ عثمانی تہذیب و تمدن کی اساس کمزور اور اس کی خصوصیات معدوم ہو جائیں گی۔ تیسری یہ کہ انھیں آزادی کے تصور کے مقابلہ میں انتظامیہ کی اصلاح سے زیادہ دلچسپی تھی۔

ضیا کی تحریروں میں ان کی قدامت پسندی اور خیالات میں تضاد کی بڑی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً، انھوں نے مغربی زبانوں کے سیکھنے پر بہت زور دیا اور اس کے لئے بار بار لکھا، لیکن چونکہ ہر تہذیب کا اپنا مزاج اور جینئس ہوتا ہے، اس لئے مغربی ادب کے نمونوں اور تجربوں کی نقل ان کے نزدیک ناپسندیدہ تھی، لکھتے ہیں:

کیا آب و ہوا میں فرق نہیں ہوتا ؟

کیا مغرب اور مشرق ایک ہی ہیں ؟

کیا راسین اور لامرتین قصیدے سے اسی طرح لطف اندوز ہو سکتے تھے جیسے نفعی ؟

کیا سنائی یا فرزدق ڈرامے لکھ سکتے تھے جیسے مولیئر ؟

ایک طرف وہ اپنے ایک مضمون 'مسئلہ مساوات' میں سیاسی اور قانونی مساوات کے علمبردار نظر آتے ہیں، اور دوسری طرف غیر مسلموں کو مساویانہ حیثیت دینے کے سلسلے میں ان کے یہاں کوئی گرمجوشی نہیں ملتی۔ عالی پاشا نے اس سلسلے میں کچھ اقدامات کئے تھے، انھوں نے اس کے خلاف ایک طنزیہ لکھا اور ان اقدامات پر تنقید کی:

اگر مدد خداوندی اس کے مقصد کے شامل حال رہی،

تو جلد ہی یہ خانہ بدوش وزیر اعظم کے مسند پر جلوہ افروز نظر آئیں گے:

یہاں تو بس یہودی مستثنیٰ ہیں،

ورنہ وہ تو یونانیوں اور آرمینیوں دونوں کو بے اور مشیر مقرر کرتا ہے،

مساوات حقوق کے نظریے کو وہ پورے طور پر عمل میں لے آیا ہے۔

اپنے زمانے کی فیشن پرستی اور لوگوں کے بدلتے خیالات اور طور طریقے کی سخت مذمت کرتے ہوئے انھوں نے لکھا:

پُرجوش انسانوں پر کٹرپن کا الزام لگانا
ملحدوں کو دانشمند ٹھہرانا

یہ آج کا فیشن ہے

کہتے ہیں کہ اسلام ترقی کی راہ میں حائل ہے
آج سے قبل یہ افسانہ کسی نے نہیں سنا تھا

اور یہ آج کا فیشن ہے

معاملات میں مذہب کو نظر انداز کرنا
فرنگی خیالات کو اپنانا

یہ آج کا فیشن ہے

ضیا پاشا کے سیاسی خیالات اُن کے اُن مضامین میں بیان ہوئے ہیں جو اخبار 'حریت'[۱] میں شائع ہوئے، اس اخبار میں اپنے مضامین کے ایک سلسلے میں انھوں نے پہلے یہ سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی کہ سماج کی ابتدا کیسے ہوئی اور پھر انھوں نے عثمانی سلطنت کے زوال کے اسباب بتائے۔ ضیا پاشا نے سیاسی بندھنوں اور معاہدوں کی ابتدا کی وضاحت کچھ اس طرح کی:

"اگر کوئی شخص سماج کی ابتدا کے بارے میں غور کرنا شروع کرے کہ کس طرح شروع میں قبائل کی بنیاد پڑی اور پھر کس طرح ان میں ایک سیاسی نظام کا نشوونما شروع ہوا تو وہ اس کا ذہن اس نتیجے پر پہونچے گا کہ سب سے پہلے چند خاندان اکیلے ننگے بدن اِدھر سے اُدھر گھومتے پھرتے تھے۔ گرمیوں کے زمانے میں بلند مقامات پر چلے جاتے تھے اور سردیوں میں نیچے اتر کر غاروں میں

۱۔ حریت کا پہلا شمارہ پیرس سے ۲۹ جون ۱۸۶۸ء میں شائع ہوا۔ اور یہ اخبار کوئی دو برس تک نکلتا رہا۔

رہتے اور خود رو جنگلی پھل اور پودوں کو بطور غذا استعمال کرتے۔ رفتہ رفتہ ان خاندانوں میں تعلقات ہوئے اور کئی کئی خاندان گروہ بنا کر ساتھ ساتھ گھومنے لگے۔ اِکّا دُکّا خاندان جو اکیلے گھوم رہے ہوتے وہ جب ایسے کسی گروہ سے ملتے تو وہ بھی اسی میں شامل ہو جاتے، اس طرح کئی جگ بیت گئے اور سماج کی تشکیل ہوئی، لیکن چونکہ خود غرضی، ہوس، طاقتور کا کمزور کو دبانا انسانی فطرت میں شامل ہے، اس لئے جلد ہی ان خاندانوں میں جھگڑے شروع ہو گئے اور ان جھگڑوں کو طے کرنے کے لئے ایک ثالث کی ضرورت روز بروز ناگزیر ہوتی گئی یہاں تک کہ ایک دن وہ آیا کہ سب سے زیادہ عقلمند اور عمر رسیدہ شخص کا انتخاب کر کے اس سے یہ کہا گیا "آپ کی اعلیٰ خصوصیات کی بنا پر جماعت کے تمام افراد نے طے کیا ہے کہ آپ کو حکومت کا عہدہ عطا کیا جائے آپ فلاں فلاں امور کی نگرانی کر کے اس جماعت کی خدمت کریں گے، اور چونکہ اس طرح آپ کو اپنے لئے معاش حاصل کرنے کا وقت نہ مل سکے گا اس لئے ہر خاندان آپ کو مقررہ مقدار میں ضروریات زندگی فراہم کرے گا۔ اگر آپ قابل اطمینان طور پر اپنی ذمہ داری پوری نہ کر پائے تو یہ لوگ اس جگہ کے لئے کسی اور کو تلاش کر لیں گے".....

"جب کچھ وقت گذر گیا اور آبادی بڑھ گئی اور دھیرے دھیرے گاؤں اور بستیاں آباد ہونے لگیں تو جو جھگڑے ان کے درمیان ابھرتے انھیں چکانے کے لئے مقامی جج بے اثر ثابت ہوتے، اس لئے اس کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ ان سب کے اوپر بھی ایک ثالث ہونا چاہیے جو مقامی پنچایتوں کے درمیان رونما ہونے والے جھگڑوں کا فیصلہ کر سکے، ان فیصلوں کو نافذ کر سکے اور باہر کے دشمن کے مقابلے میں آبادی کی حفاظت کر سکے، اس طرح اب پھر ایک شخص کو جو کہ تمام لوگوں میں اپنی قابلیت کی بنا پر ممتاز تھا، حکومت کے عہدہ پر معاوضہ کے ساتھ منتخب کیا گیا۔ اس طرح بادشاہ اور امیر وغیرہ شروع میں سماج کے تنخواہ دار خدمت گذار تھے..... رفتہ رفتہ قومیں اور مملکتیں بنیں اور اس کے ساتھ اس انتظامی عہدہ کی اہمیت بھی بڑھ گئی یہاں تک کہ معمولی امیروں نے بادشاہ اور شاہنشاہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ وقت گذرنے

کے ساتھ ساتھ سماج اور حکومت کے درمیان ابتدائی معاہدہ کو بھلا دیا گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ شان و شوکت اور بادشاہ کا استبداد اور مطلق العنانی ہر قسم کے اعتراض سے بالاتر ہے .... اس معاملے میں پہلے کے بادشاہ یہاں تک بڑھ گئے کہ لوگوں کو ان کے فطری حقوق سے بے خبر رکھنے کے لئے ان کو جانوروں کی طرح رکھتے تھے اور تعلیم ایک مخصوص گروہ کی اجارہ داری بنا دی گئی کہ کہیں عام لوگ پڑھ لکھ کر حقیقت سے باخبر نہ ہو جائیں، جیسے کہ ایک کیڑا جو گندگی میں پیدا ہوتا ہے اور ساری عمر اسی میں گذارتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اس گندگی سے بہتر کوئی زندگی نہیں، اسی طرح وہ لوگ جو صدیوں غلامی کی زندگی گزارتے ہیں وہ اپنی غلامی اور تباہ حالی کو فطری طرز زندگی سمجھنے لگتے ہیں۔ خدا ہی جانتا ہے کہ کتنی نسلیں اور قومیں اسی حالت میں فنا ہو گئیں، پھر وہ وقت آیا کہ لوگو میں علم کا چرچا ہوا، ان کی آنکھیں کھلنے لگیں اور انھوں نے اپنے حقوق کے حصول کے لئے جدوجہد شروع کر دی۔

"مگر وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں حکومت اور طاقت تھی، اپنی مطلق العنانی کو بہر قیمت باقی رکھنا چاہتے تھے اور اسے باقی رکھنے کے لئے وہ اس طاقت کو جو انھیں عوام سے حاصل ہوئی تھی خود انھیں کے خلاف استعمال کرنے لگے اور اس طرح خانہ جنگیوں اور انقلابات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا ... ان جھگڑوں کا سلسلہ جاری ہی تھا کہ عالم انسانی کی رہبری کے لئے مذہب اسلام کا ظہور ہوا۔ پیغمبر اسلامؐ کی روحانی شخصیت نے کوئی بادشاہت نہیں قائم کی اور آپ کے بعد بھی آپ کے چاروں خلفاء صحابہؓ کی جماعت کے منتخب کردہ تھے۔ فیصلے شوریٰ کے ذریعہ ہوتے تھے اور ان پر شریعت اسلامی کے مطابق عمل کیا جاتا تھا۔"

(باقی)

سمیع اللہ بھاگلپوری

تصوّف اور اس کے متعلقات

اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے۔ کلمہ طیبہ، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پانچ باتوں کو اسلام کی بنیاد قرار دیا ہے۔ کلمہ طیبہ کا تعلق اقرار باللسان اور تصدیق بالجنان سے ہے۔ یعنی خدا کی الوہیت اور محمد رسول اللہ کی رسالت کا زبان سے اقرار کرنا اور دل سے تصدیق کرنا۔ لیکن تصدیق بالجنان ایک ایسا معاملہ ہے کہ شریعت اس کا محاسبہ نہیں کرسکتی۔ وہ محض اقرار باللسان پر کسی کے مسلمان ہونے کا فیصلہ صادر کرتی ہے۔ کسی کے دل کو چیر کر دیکھنا شریعت کا کام نہیں۔ مگر دینی امور اور ایمانی معاملات میں تصدیق بالجنان کی جو اہمیت ہے وہ نظرانداز نہیں کی جاسکتی۔ قرآن مجید اس شخص کو منافق کہتا ہے جو زبان سے تو کسی بات کا اقرار کرتا ہے لیکن دل سے تصدیق نہیں کرتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ خدا کے نزدیک اقرار باللسان کی کوئی قدر نہیں، جب تک اس کے ساتھ تصدیق بالجنان بھی نہ ہو، اسی لئے قرآن مجید نے ایمان کے ساتھ اخلاص کی بھی قید لگائی ہے اور کہا ہے کہ وہی ایمان اور عمل قابل قبول ہے، جس کے ساتھ اخلاص بھی ہو۔ اس نے حکم دیا ہے کہ وادعوہ مخلصین لہ الدین (اعراف ۱۰۹) اپنے پروردگار کو اخلاص کے ساتھ پکارو۔ اخلاص کے علاوہ خدا نے مردِ مومن کی اور بعض صفات بیان کی ہیں، جیسے حنفا، قانتین وغیرہ اور یہ سب الفاظ ایمانی اور عملی اخلاص پر دلالت کرتے ہیں۔ ان تمام باتوں سے ظاہر ہے کہ خدا کے نزدیک صرف ایمان کافی نہیں، بلکہ ایمان کے ساتھ اخلاص کا ہونا بھی ضروری ہے۔ لیکن جہاں تک شریعت کا

تعلق ہے وہ کسی کے اخلاص اور قلبی احوال پر کوئی حکم صادر نہیں کرتی۔ وہ محض اقرار باللسان کو دیکھتی ہے۔ اگر کوئی مدعیِ ایمان خلافِ ایمان حرکات کا مرتکب ہوگا تو اسلامی شریعت اس کو ان قابلِ مواخذہ حرکات پر تو سزا دے گی مگر اس کو غیر مومن قرار نہیں دے گی، لیکن یہ ظاہر ہے کہ محض شرعی قوانین، حدود و تعزیرات اور محکمہ احتساب سے وہ تمام تقاضے پورے نہیں ہوتے جن کے لئے قرآن کا نزول ہوا۔ قرآن کریم ایمان کے ساتھ تزکیہ نفس اور اخلاص عمل کی بھی دعوت دیتا ہے، بلکہ وہ ان قلبی احوال پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس لئے وہ بزرگ جنھوں نے قرآن کریم کے تمام تقاضوں پر غور کیا، انھوں نے یہ کافی نہیں سمجھا کہ محض ایمان و عبادت کا حکم دیا جائے۔ بلکہ ایک ایسا نصاب عمل بھی ضروری سمجھا جس سے دل میں اخلاص و صدق کی کیفیت پیدا ہو۔ اسی کو تصوف کی اصطلاح میں طریقت اور حقیقت بولتے ہیں۔ حضرت شیخ حسن طاہر رحمۃ اللہ علیہ نے ان تینوں اصطلاحوں کی یہ تعریف کی ہے:

الشریعۃ الاتباع	شریعت پیروی کرنے کا نام ہے۔
الطریقۃ الانقطاع	طریقت غیر اللہ سے الگ ہو جانے کا نام ہے۔
الحقیقۃ الاطلاع	حقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر مطلع ہونے کا نام ہے۔

اسی کی دوسری تعریف یہ کی گئی ہے:

الشریعۃ الانقیاد	شریعت فرماں برداری کا نام ہے۔
الطریقۃ الاتقاء	طریقت تقویٰ اختیار کرنے کا نام ہے۔
الحقیقۃ الاتحاد	حقیقت خدا اور بندے کا مرتبہ سے ہم آہنگ ہو جانے کا نام ہے۔

(اخبار الاخیار از شاہ عبد الحق محدث ۔ دہلوی ؒ)

تصوف ان مختلف درجات میں سیر کرنے کا نام ہے۔ اس کی غرض یہ ہے کہ دل کے

فکر و عمل میں جمود کی کیفیت پیدا نہ ہو بلکہ وہ متحرک رہے۔ اور ایمان و عمل کے بعد اس کے نتائج حاصل کرنے کی بھی کوشش کرتا رہے۔

تصوف کی دوسری تعریف جو حضرت شیخ محی الدین ابن عربی نے الاصطلاحات الصوفیہ میں کی ہے۔ یہ ہے:

التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا
وباطنا وهي الاخلاق الالهية وقد يقال بازاء
اتيان مكارم الاخلاق وتجنب سفسافها

ترجمہ: تصوف ظاہر اور باطن میں شرعی آداب پر قائم ہونے کا نام ہے اور یہ اخلاق الٰہیہ ہیں۔ اور یہ لفظ مکارم اخلاق کے بجالانے اور ان کی کمزوریوں سے بچنے پر بھی بولا جاتا ہے۔

ان تینوں اصطلاحوں سے ظاہر ہے کہ مسلمان مفکروں نے ایک مومن کے لئے یہ کافی نہیں سمجھا کہ وہ محض شریعت کے ظاہری احکام پر عمل کرلے۔ بلکہ درجہ بدرجہ ان کو اس مقام تک پہنچانا چاہا ہے، جس کے لئے قرآن کا نزول ہوا یا انسان کی تخلیق عمل میں آئی۔ اس کے لئے انھوں نے جو نصاب تعلیم مرتب کیا، اسی کو تصوف کہتے ہیں، جس کا اطلاق شریعت کے علاوہ طریقت و حقیقت پر بھی ہوتا ہے۔

یہ نصاب تعلیم اکثر صوفیہ نے پیش کیا ہے۔ اور اس موضوع پر بڑی بڑی تصانیف معرض وجود میں آچکی ہیں۔ لیکن حضرت امام غزالیؒ کی "احیاء علوم الدین" ایک ایسی تصنیف ہے جو علم دین کے دونوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرتی ہے۔ اس میں فقہی ترتیب کے ساتھ شرعی مسائل کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس اعتبار سے یہ ایک کامل کتاب ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تصوف اصل میں شریعت کے اسرار و معارف کے جاننے کا نام ہے۔

شریعت اگر علم ہے تو تصوف مشاہدہ و تجربہ ہے۔

تصوف کے اس نصاب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی منکروں نے اُن مقاصد عالیہ کو حاصل کرنے کی کوشش کی ہے جن کے لئے قرآن کا نزول ہوا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب نبوت پر سرفراز کیا گیا۔

وہ لوگ جو نزول قرآن کے تمام مقاصد سے بے خبر ہیں، وہ صوفیہ کی ان اصطلاحات پر اعتراض کرتے ہیں۔ اور اس بزرگ گروہ نے تعلق باللہ، اخلاص اور تزکیہ نفس حاصل کرنے کے لئے جو طریق اختیار کیا، اس پر معترض ہوتے ہیں۔ حالانکہ اگر ذرا عقل و انصاف سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تصوف کوئی بدعت نہیں۔ بلکہ تکمیل دین اور اعمال صالحہ کا ایک کامل نصاب ہے۔

یہ ہم سبھوں کو معلوم ہے کہ مسلمان کامل بننے کے لئے کسی عقیدے کا محض زبان سے اقرار کرنا کافی نہیں بلکہ دل میں صدق و اخلاص کی کیفیت کا پیدا کرنا بھی ضروری ہے اور یہ کیفیت انھیں تعلیمات پر عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے جو کاملان امت ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔

احسان

یہی وجہ ہے کہ ایک مرتبہ جب حضرت جبرئیل علیہ السلام صحابہ کرامؓ کو دین کی تعلیم دینے کیلئے آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف اسلام اور ایمان کے متعلق سوال نہیں کیا بلکہ احسان کے متعلق بھی سوال کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام و ایمان کے ساتھ "احسان" کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ پھر احسان کی جو تعریف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ اسلام اور ایمان کے علاوہ اور کسی درجے کا نام ہے۔ ایمان کا تعلق اقرار باللسان سے ہے اور اسلام کا "اعمال بالجوارح" سے۔ تو "احسان" کا تعلق ایک قلبی کیفیت سے ہے یعنی دل میں توجہ الی اللہ کی ایسی کیفیت پیدا کرنا کہ گویا خدا نظر آنے لگے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو کم سے کم عبادت گزار اس یقین سے معمور ہو کہ خدا اس کو دیکھ رہا ہے

سچ پوچھیے تو تصوف کی تعلیم مسلمانوں کو اسی مجلس میں مل گئی تھی۔ اس کے بعد صوفیائے امت نے دل میں یہی کیفیت پیدا کرنے کے لئے ایک دستور العمل تیار کیا۔ کچھ مجاہدۂ و ریاضت شروع کی اور کچھ اوراد و وظائف اختیار کئے۔ ان بزرگوں کے احوال و واردات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان "کاملان امت" نے ان طریقوں سے سیر مقامات، کشوف و کرامات اور قرب الٰہی کی وہ دولت حاصل کی۔ جو محض ایمان اور اسلام پر عمل کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔ تصوف کے باعث شریعت کے اسرار و غوامض نے مشاہدہ و تجربہ کی شکل اختیار کر لی۔

فنا۔ بقا۔ لقار

ان احوال و مقامات کے مطالعہ سے ظاہر ہے کہ ان سوختہ جانوں نے پہلے عشق الٰہی کی آگ میں اپنے کو فنا کیا۔ پھر ان کو بقار اور لقار کے مقامات حاصل ہوئے۔ شریعت، طریقت اور مقام بقار اور حقیقت مقام لقار۔ یعنی انسان جب احکام شریعت پر عمل کر کے سفلی خواہشات اور نفسانی ہوا و ہوس سے کلیۃً پاک ہو جاتا ہے تو یہ اس کا درجۂ فنا ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ طریقت کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ اور فنا سے بقار کی طرف یعنی نیستی سے ہستی کی طرف آتا ہے۔ اس کے بعد اس پر درجۂ حقیقت آشکارا ہوتا ہے۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچنے کے بعد خدا اور بندے کے درمیان جو حجابات ہیں وہ دور ہو جاتے ہیں۔ اور طالب حقیقی براہ راست خدا کی ذات و صفات کا مطالعہ کرنے لگتا ہے۔ یہ اس کا "درجہ لقار" ہوتا ہے۔

قرآن کریم کی آیت کریمہ بلی من اسلم وجھہ للہ وھو محسن فلہ اجرہ عند ربہ ولا خوف علیھم ولا ھم یحزنون میں انھیں تینوں درجات کا ذکر ہے۔ اسلام درجۂ فنا ہے۔ احسان درجۂ بقار ہے۔ اور خدا کے پاس خوف و حزن سے نجات "درجۂ لقار" ہے۔

مرتبۂ لقاء

وہ بزرگ جو مرتبۂ لقاء پر پہنچ جاتے ہیں۔ وہ دنیا میں تجلیات الہیہ کا مظہر بن جاتے ہیں خدا ان کی مرضی کا اتنا خیال کرتا ہے کہ اگر وہ خدا کی قسم کھا کر کوئی بات کہہ دے تو اللہ ان کی قسم کی لاج رکھ لیا کرتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ

رب اشعث اغبر لو اقسم علی اللہ لابرہ	کتنے ایسے پراگندہ صورت اور غبار آلود انسان ہیں کہ اگر وہ کسی بات پر خدا کی قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے۔

حضرت ذوالنون مصری رحمۃ اللہ علیہ کی ہمشیرہ کا واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے قرآن کریم کی آیت وظللنا علیکم الغمام و انزلنا علیکم المن والسلوی پڑھی۔ پھر کہا کہ یہ عجیب بات ہے کہ اللہ تعالی نے بنی اسرائیل پر من وسلوی اتارا لیکن محمدیوں پر نہیں اتارا۔ پس انھوں نے قسم کھائی کہ جب تک اللہ تعالی ہم لوگوں پر من وسلوی نہیں اتارے گا۔ ہم اپنی جگہ سے نہیں ٹلیں گے۔ ان کا اتنا کہنا تھا کہ آسمان سے من وسلوی برسنے لگا (تذکرۃ الاولیاء از شیخ عطار رح)
یہ ایک مجذوبہ عارفہ تھیں۔ دنیا کی نظروں میں ذلیل۔ مگر اللہ نے ان کی قسم کی لوج رکھا۔

اقتداری معجزات

اس کے علاوہ وہ لوگ خدا پر بھروسہ کرکے بعض اوقات ایسے کام بھی کر جاتے ہیں جن میں الوہیت کا رنگ ہوتا ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مٹھی کنکریوں کو کفار کی طرف پھینکنا۔ اور ان کنکریوں کا تمام دشمنوں کی آنکھوں میں چلا جانا۔ یہ ایک خدائی فعل تھا۔ ورنہ انسان میں یہ قدرت کہاں کہ اس طرح وہ تمام دشمنوں کو عارضی طور پر نابینا بنا دے۔ اس قسم کے معجزات یا کرامات کا اظہار انھیں سے ہوتا ہے جو "مقام لقاء" پر ہوتے ہیں۔

یہ ترقی جو اہل اللہ فنائے لقار کی طرف کرتے ہیں، ایک طبعی بات ہے۔ دنیا میں بھی عاشق و معشوق کے درمیان یہی معاملہ ہوتا ہے۔ دو دل جب مل کر ایک جان و دو قالب ہو جاتے ہیں تو دونوں میں سے کوئی کسی کی خفت گوارا نہیں کرتا ہے اور دونوں عشق کا وقار قائم رکھنے کے لیے یکساں کوشش کرتے ہیں۔ خدا اور اس کے برگزیدہ بندوں کے درمیان بھی یہی معاملہ ہوتا ہے۔

احوالِ سکر و استغراق

وہ بزرگ جو درجۂ لقار پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان پر عجیب و غریب احوال کے انکشافات ہونے لگتے ہیں۔ ان کے معجزات، کشوف اور کرامات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بزرگوں میں ایک نورِ باطن پیدا ہو جاتا ہے۔ اور انسان جو "عالمِ صغریٰ" ہے۔ اس کے عجائبات ان پر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ ان کو اپنی ذات میں تمام کائنات حتیٰ کہ خدا کا وجود بھی نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لیے وہ کبھی کبھی حالتِ سکر و استغراق میں حضرت بایزید بسطامیؒ کی طرح لا الٰہ الّا انا فاعبدونی (میں ہی خدا ہوں میری عبادت کرو) کہہ دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان جو پردۂ غیریت ہے، وہ اٹھ جاتا ہے۔ اور وہ اپنے وجود کے ذرے میں خدا کو دیکھنے لگتے ہیں۔ اس لئے کبھی کبھی ان کی زبان سے ایسے کلمات بھی نکل جاتے ہیں۔ مولوی رومی نے مثنوی اور فیہ ما فیہ میں اور شیخ فریدالدین عطار نے "تذکرۃ الاولیاء" میں حضرت بایزید بسطامیؒ اور حسین بن منصور حلاج کے اقوال کی یہی تاویل کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح درخت طور سے انی انا ربک (میں تیرا پروردگار ہوں) کی آواز آئی کہ وہ آواز خدا کی تھی۔ درخت درمیان میں نہیں تھا۔ اسی طرح ان بزرگوں نے بھی جب یہ اقوال کہے تو ان کی ذات درمیان میں نہیں تھی۔ بلکہ ان کی زبان پر خدا بول رہا تھا۔ اللہ اعلم بالصواب۔

ظاہر و باطن

اگر شریعت اسلامیہ کے تمام محاسن پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک مسلمان کے لئے تصوف

سے گریز ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی جو صفات بیان کی ہیں ان میں ایک صفت باطن بھی ہے۔ یعنی اللہ کی بعض صفات ایسی ہیں جو ظاہر کا پردہ اٹھانے کے بعد معلوم ہوتی ہیں اور تصوف مشاہدۂ باطن ہی کی دعوت دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ملکوتی مشاہدات سے بھی یہ بات ثابت ہے اور "کاملانِ امت" کے کشوف و کرامات بھی اس پر شاہد ہیں۔

نوافل

اسلام نے سلوک الی اللہ اور مشاہدۂ باطن کے حصول کا جو طریقہ بتایا ہے۔ وہ نوافل کا اہتمام ہے۔ قرآن کریم میں نماز پنجگانہ کا جو وظیفہ پیش کیا گیا ہے۔ وہ تو ایک فریضہ ہے۔ اور بندے کو وہ فرض ادا کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن جہاں تک باطنی احوال اور مقام قرب و رضا کا سوال ہے۔ یہ نوافل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ لوگ جو دنیا میں بادشاہ کی ملازمت کرتے ہیں۔ ان میں سے جس کا مقصد صرف کسب معاش اور تن پروری ہوتا ہے۔ وہ تو مقررہ اوقات میں حاضری دے کر گھر کو چلے جاتے ہیں۔ اور ماہ بہ ماہ تنخواہ وصول کر لیتے ہیں انھیں بادشاہ کا قرب اور خوشنودی حاصل کرنے کی کوئی فکر نہیں ہوتی۔ لیکن جو بادشاہ کے قرب اور خوشنودی کے آرزومند ہوتے ہیں۔ ان کا طریق کچھ اور ہوتا ہے۔ وہ بادشاہ کو اپنی طرف مائل کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں۔ اس لئے وہ دربار میں زیادہ دیر تک قیام کرتے ہیں اور بادشاہ کی مخصوص مجالس میں شریک ہونے کے مواقع ڈھونڈتے رہتے ہیں اور جب موقع ملتا ہے پردہ اٹھا کر اندر کی طرف جھانک لیتے ہیں۔

یہی حال خدا کے ان بندوں کا ہوتا ہے جو خدا کا قرب و رضا حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اللہ کے باطنی انوار کو دیکھنے کے مشتاق ہوتے ہیں۔ وہ نماز پنجگانہ کے علاوہ کثرت سے نوافل پڑھتے ہیں۔ نماز تہجد کا اہتمام کرتے ہیں۔ اور خدا کی ذات و صفات پر غور کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے

دل کی آنکھیں روشن ہو جاتی ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کے انوار خفیہ کا مشاہدہ کرنے لگتے ہیں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ ایسا شخص خدا کے جلال و جمال کا مظہر بن جاتا ہے۔ اس کے کان خدا کے کان، اس کی آنکھیں خدا کی آنکھیں اور اس کی زبان خدا کی زبان ہو جاتی ہے۔

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود

وہ بزرگ جو خدا کی ذات و صفات پر مطلع ہو جاتے ہیں اور اپنی باطنی نگاہوں سے خدا کے حسن و جمال کا مشاہدہ کرنے لگتے ہیں۔ ایک کو "ہمہ اوست" بولتے ہیں اور دوسرے کو "ہمہ از اوست"۔ اسی کو عربی میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود بولتے ہیں۔

اس کی تعریف یہ ہے کہ خدا اور بندوں کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے۔ اس کی نوعیت یا تو یہ ہے کہ خدا کا وجود ساری کائنات میں اسی طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح برف میں پانی ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک دریائے وجود ایک ہی ہے اور کائنات کی تمام اشیاء اس وجود کے اجزا ہیں۔ یہ طبقہ وجود کی وحدت واکائی کا قائل ہے اور خدا اور خلق خدا کے درمیان مغائرت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس فلسفے کو "فلسفۂ وحدۃ الوجود" کہتے ہیں۔

لیکن دوسرا گروہ خدا اور خلق خدا کے درمیان مغائرت کا قائل ہے۔ اس فلسفے کو "فلسفۂ وحدۃ الشہود" کہتے ہیں۔

تبصرہ

یہ دونوں نہایت مشکل اور دقیق فلسفے ہیں اور ان کی جتنی زیادہ تشریحات کی جاتی ہیں اتنی ہی عقل و خرد کی حیرانی بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن تمام مباحث کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ وجودی فلسفہ اسلامی مزاج سے اتنا قریب نہیں، جتنا شہودی فلسفہ ہے۔ پھر بھی کچھ نہ کچھ مشکلات ان دونوں فلسفوں کے قبول کرنے میں ہیں۔ مثلاً وجودی صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر

خدا اور خلق خدا کے درمیان غیریت پائی جاتی ہے تو پھر انسان خدا سے محبت کیسے کرے گا اور اس کی تجلیات کا مظہر کیسے بنے گا۔ اس لئے کہ محبت ہمیشہ ہم جنسوں کے درمیان ہوا کرتی ہے اور ہم جنس ہی ایک دوسرے کی تجلیات کا مظہر ہوا کرتا ہے۔ انسان غیر انسان سے نہ محبت کرسکتا ہے نہ اس کی تجلیات کا مظہر بن سکتا ہے۔ اگر ایسی ہی مغائرت خدا اور بندوں کے درمیان ہو تو پھر انسان نہ خدا سے محبت کرسکتا ہے۔ نہ اس کی تجلیات کا مظہر بن سکتا ہے۔

اس کے مقابل شہودی صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر خدا اور انسان دونوں وجود کے اعتبار سے ہم جنس ہوں تو پھر خدا اور انسان کا الگ الگ تصور کیسے ہوسکے گا۔ اس صورت میں خدا "رب العالمین" بھی نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ عالم ربوبیت کا تصور تو اسی وقت ہوسکتا ہے جب خدا اور عالم دونوں الگ الگ ہوں۔ اگر رب اور عالم میں جنسی اعتبار سے اتحاد پایا جاتا ہو تو ربوبیت کا تصور مفقود ہوگا۔ عربی قاعدے کے مطابق بھی مضاف اور مضاف الیہ میں غیریت کا ہونا ضروری ہے۔ اللہ جب رب العالمین ہے تو رب اور عالم میں غیریت ہونی چاہیئے۔

"تذکرۃ الاولیاء" میں شیخ فریدالدین عطارؒ نے حضرت ابوبکر شبلیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

> میں پہلے یہ خیال کرتا تھا کہ میں خدا کے ذکر اور محبت میں خوشی محسوس کرتا ہوں۔ اور یہ کہ مجھکو اس مشاہدے سے اُنس ہے۔ مگر اب معلوم ہوا کہ لذت اور اُنس تو ہم جنسوں کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ نہ غیر جنسوں سے۔
>
> (تذکرۃ الاولیاء)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوبکر شبلیؒ نے بھی اپنے تجربے کی بنا پر وجودی فلسفے پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے۔ حالانکہ ان کا شمار بھی اسی گروہ میں ہوتا ہے۔

بہر صورت دونوں فریقوں کی باتیں قابل توجہ ہیں اور یہ مشکل ہے کہ ان دو میں سے بعض

کسی ایک کو حق بجانب قرار دیا جائے۔

تجلیات کا اختلاف

لیکن ایک خیال یہ بھی ہے کہ ان دونوں نظریات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ دراصل تجلیات الہیہ کا اختلاف ہے۔ کسی پر خدا کی تجلی کسی رنگ میں ظاہر ہوئی اور کسی پر کسی رنگ میں۔ اور اس میں کیا شبہ کہ روزانہ خدا کی نئی نئی تجلیات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ کل یوم هو فی شان (رحمان) ہر دن اس کی ایک نئی شان ہوتی ہے۔ اس طرح تجلیات میں اختلاف ہونے کے باعث کسی کو خدا اور خلق خدا کے درمیان اتحاد نظر آیا اور کسی کو اختلاف۔ یہ میرا خیال ہے۔ اگر حقیقت اس کے سوا کچھ اور ہے تو اس کا صحیح علم خدا ہی کو ہے۔

غلام ربانی تاباں

میری پسندیدہ غزل

ڈاکٹر محمد حسن نے بڑے پتے کی بات کہی ہے "ادبی تاریخ میں ایسی مثالیں بہت کم ملتی ہیں جب تصنیف مصنف سے زیادہ مقبول ہوئی ہو۔ سراج اورنگ آبادی کی غزل "خبر تحیرِ عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی" ایسی ہی چند نادر مثالوں میں شامل ہے۔ اگر سراج نے صرف یہی ایک غزل لکھی ہوتی تو بھی ادبی تاریخ سے ان کا نقش کبھی محو نہ ہوتا۔" آج یہی غزل پیش خدمت ہے۔

غزل کا مزاج خانقاہی نہ سہی لیکن خانقاہی اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی بہت سی علامتیں خانقاہ کی دین ہیں۔ میخانہ کا پورا کا پورا تلازمہ خانقاہ سے لیا گیا ہے۔ پیر مغاں شیخ کی نمائندگی کرتا ہے اور میکش مریدوں کی۔ شراب شرابِ معرفت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غزل کی ابتدائی نشو و نما یا تو بادشاہوں اور امیروں کے درباروں میں ہوئی یا خانقاہوں میں۔ بہت سے صوفی خود اچھے شاعر تھے اور سماع کی محفلوں میں اچھے کلام کی قدر دانی کیا کرتے تھے۔ غزل کو تصوف سے یک گونہ مناسبت بھی ہے۔ غزل کا ایمائی لہجہ وضاحت کو برداشت نہیں کر سکتا۔ قلب کی وارداتیں اشاروں میں بیان کی جاتی ہیں۔ وہ توضیح و تشریح کی محتاج نہیں ہوتیں۔

یوں تو مسائل تصوف کسی نہ کسی حد تک سب کے یہاں مل جاتے ہیں۔ خصوصاً اس دور میں جب تنگنائے غزل میں اتنی وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی کہ وہ دوسرے فکری موضوعات کی متحمل ہو سکے۔ اُس زمانے میں فکر کا عنصر محض مسائل تصوف تک محدود ہوتا تھا۔ لیکن کچھ صوفی شعراء کو چھوڑ کر زیادہ تر شاعروں کے یہاں تصوف کا بیان روایتی سا تھا۔ اُس میں جان نہیں ہوتی تھی۔ لوگ "برائے شعر گفتن

خوب است" کے مصداق شعروں کو سنوارنے سجانے کے لئے تصوف کا سہارا لیا کرتے تھے۔ لیکن کچھ ایسے شاعر بھی گزرے ہیں جنھیں تصوف سے واقعی قلبی لگاؤ تھا۔ ان کی متصوفانہ شاعری میں بڑا حُسن ہے، عجیب کیفیت ہے، غضب کا سوز ہے، قیامت کی تاثیر ہے۔ سراج کے لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مزاجاً اور عملاً صوفی تھے۔ وہ اورنگ آباد میں پیدا ہوئے تھے۔ تاریخ ولادت کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ غالباً ۱۷۱۵ء کے لگ بھگ وہ پیدا ہوئے۔ اورنگ آباد میں پوری زندگی گزار دی اور وہیں انتقال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سراج پر ابتدائے جوانی سے جذب و مستی کی کیفیت طاری ہوگئی تھی۔ وہ عالم جذب میں رات رات بھر صحرا نوردی کیا کرتے تھے۔ ایک صوفی بزرگ کے مرید تھے اور اپنا زیادہ وقت مزاروں پر گزارا کرتے تھے۔

فارسی زبان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ سعدی کے فوراً بعد حافظ پیدا ہوئے جنھوں نے سعدی کی روایت کی توسیع کی اور اس میں چار چاند لگا دیئے۔ قریب قریب اسی قسم کا واقعہ اورنگ آباد میں پیش آیا۔ اورنگ آبادی اردو کو جو دہلوی اردو یا اردوئے معلیٰ کی ایک شکل تھی، ولی کے فوراً بعد سراج جیسا شاعر نصیب ہوگیا جس نے اردو شاعری کے تشکیلی دور میں اس کی تہذیب و تزئین میں بڑا شاندار رول ادا کیا۔

آج جو غزل آپ کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے وہ نہ صرف سراج کی بہترین غزل ہے بلکہ اردو کی بہترین غزلوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ اردو غزل کا کوئی انتخاب اس کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ ایک ایک شعر میں غضب کی تاثیر ہے، سوز ہے، کیفیت ہے، مستی ہے، حسن حقیقی کے نظارے سے انسان کے ہوش و حواس جاتے رہتے ہیں، عقل و خرد معطل اور حواس ماؤف ہو جاتے ہیں۔ اس پر ایک حیرت، ایک تحیّر کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے مطلع میں اُس تحیّر کی کیفیت کو کس خوبصورتی سے بیان کیا ہے:

خبرِ تحیّرِ عشق سن، نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی

یہ جذب کی منزل ہے جب صوفی دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہوکر محبوب حقیقی کے جلوے میں کھو جاتا ہے۔ اس کے بعد نہ عاشق رہتا ہے نہ معشوق محض جذبۂ عشق باقی رہتا ہے۔ یہ شعر وہی کہہ سکتا تھا جو اس منزل سے گزر چکا ہو، جس نے تحیر کے اس عالم کا تجربہ کیا ہو جب نہ کوئی شاہد ہوتا ہے نہ مشہود۔ جب عشق کائنات کے ذرے ذرے میں جاری وساری ہو جاتا ہے۔
کہا جاتا ہے کہ سراج عالم جذب میں لباس سے بھی بے نیاز ہو جایا کرتے تھے۔ اس کیفیت کو انھوں نے کس حسین پیرائے میں ادا کیا ہے:

شہِ بے خودی نے عطا کیا مجھے اب لباسِ برہنگی
نہ خرد کی بخیہ گری رہی نہ جنوں کی پردہ دری رہی

شاعری ذاتی مشاہدات و تجربات کی فن کارانہ بازآفرینی کا نام ہے۔ سراج جذب و برہنگی کی منزل سے گزر چکے تھے۔ اس لئے اُن کے شعر میں ایسی تاثیر ہے کہ وہ سننے والے کے دل میں اُتر جاتا ہے۔

سراج کے کلام میں احساس کی سرمستی، تخیل کی رعنائی، بیان کی ندرت و مستی اور ایک عجیب والہانہ پن ہے۔ وہ صوفی تھے۔ اُن پر اکثر جذب کا عالم طاری رہتا تھا لیکن ان کی شاعری میں نہ تو بے راہ روی کا احساس ہوتا ہے نہ انھوں نے فنی اقدار کو نظر انداز کیا ہے۔ تصوف کے غلبے نے اُن کے شعر میں والہانہ پن ضرور پیدا کر دیا لیکن زبان و بیان کے معاملے میں بہت محتاط ہیں۔ اُن اجنبی الفاظ کے علاوہ جو اس زمانے میں نہ صرف رائج تھے بلکہ فصیح سمجھے جاتے تھے۔ اُن کی زبان شستہ و رفتہ ہے۔ فنی لغزشوں کا دور دور پتا نہیں۔ اُن کی غزل سنئے اور دیکھئے کہ یہ آج کے ادبی معیار پر کتنی پوری اُترتی ہے:

خبرِ تحیرِ عشق سُن، نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی

شہِ بے خودی نے عطا کیا مجھے اب لباس برہنگی

نہ خرد کی بخیہ گری رہی نہ جنوں کی پردہ دری رہی

کبھی سمتِ غیب میں کیا ہوا کہ چمن ظہور کا جل گیا

مگر ایک شاخ نہالِ غم جسے دل کہو سو ہری رہی

نظرِ تغافلِ یار کا گلہ کس زباں سیں بیاں کروں

کہ شرابِ صد قدح آرزو خمِ دل میں تھی سو بھری رہی

وہ عجب گھڑی تھی میں جس گھڑی لیا درس نسخۂ عشق کا

کہ کتاب عقل کی طاق پر جو دھری تھی تیونہی دھری رہی

ترے جوشِ حیرتِ حسن کا اثر اس قدر سیں یہاں ہوا

کہ نہ آئینہ میں رہی جلا نہ پری کوں جلوہ گری رہی

کیا خاک آتشِ عشق نے دلِ بے نوائے سراج کوں

نہ خطر رہا، نہ حذر رہا مگر ایک بے خطری رہی

آخر میں عرض کردوں کہ اس دور کے تمام شعراء کی طرح سراج کے مختلف نسخوں میں بھی اختلاف نسخ پائے جاتے ہیں۔ میں نے یہ غزل مکتبہ جامعہ کے شائع کردہ "انتخاب سراج اورنگ آبادی" سے لی ہے جس کو ڈاکٹر محمد حسن نے ترتیب دیا ہے۔

(اردو مجلس، آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ)

غلام ربانی

الف لیلہ

کتابیں اینٹ پتھر کی طرح بے جان نہیں ہوتیں، یہ جانداروں کی طرح پیدا ہوتی، بڑھتی اور مرجاتی ہیں۔ ان میں عالمانہ بھی ہیں اور عامیانہ بھی۔ معمولی کتاب بہت جلد مرجاتی ہے۔ اچھی کتاب ایک نعمت ہے اس کی عمر طویل ہوتی ہے، بعض کتابیں سینکڑوں برس زندہ رہتی ہیں اور لافانی ہو جاتی ہیں، وہ عالمی شہرت کی ہوتی ہیں اور ملکوں ملکوں پڑھی جاتی ہیں۔ الف لیلہ ایسی ہی کتاب ہے۔

مغربی یورپ میں عربی ادب کی کوئی کتاب اتنی مشہور نہیں، جتنی الف لیلہ ہے۔ علی بابا، الہ دین اور سندباد کے نام یہاں کی بول چال میں داخل ہیں۔ طلبہ کی درسی کتابوں میں الف لیلہ کے مختصر قصے درج ہیں، اس کے بہت سے قصے فلمائے جا چکے ہیں اور ابھی یہ سلسلہ جاری ہے۔ دنیا کی تمام بڑی زبانوں میں اس کے ترجمے ہو چکے ہیں۔ یہ سب کچھ ہے مگر کوئی نہیں جانتا کہ اس کتاب کا مصنف کون تھا؟ اور یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ کب اور کہاں لکھی گئی۔

مسعودی نے (۹۴۷) اپنی مشہور کتاب 'مروج الذہب' میں ان روایتی قصوں سے بحث کی ہے جو ایران، ہندوستان اور یونان سے آئے ہیں اس مقام پر اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کی اساس ایک پہلوی کتاب "ہزار افسانہ" پر قائم ہے، لوگ اس کو الف لیلہ کہتے ہیں، اس میں ایک بادشاہ، وزیر، وزیر کی بیٹی اور اس کی کنیز کی کہانی ہے۔ وزیرزادی کا نام "شہرزاد" ہے۔ ہزار افسانہ اب نایاب ہے۔

ابن الندیم (۹۸۹) نے 'الفہرست' میں ہزار افسانہ کا ذکر کیا ہے، مگر وہ دو سو کہانیوں

سے آگے نہ بڑھ سکا۔ آگے چل کر اس کی ترتیب کا بیان ہے کہ کس طرح ابو عبداللہ نے ہزار کہانیوں کو جمع کرنا شروع کیا، اس کی موت پر ۴۸۰ کہانیاں پوری ہوئی تھیں۔ اس کے بعد دوسرے قصہ نگاروں نے مختلف اوقات میں ان کہانیوں میں اضافہ کیا۔ ندیم اس کتاب کو بے کار سمجھتا ہے، بعض دوسرے علمائے اسلام بھی اس کو خرافات کہتے تھے۔ الصورتی نے جب مصر کے آخری فاطمی حکمرانوں کی تاریخ لکھی ہے اس زمانہ میں 'الف لیلہ' نے کتاب کی شکل اختیار کی۔

اس کتاب میں عباسی عہد سانس لیتا نظر آتا ہے۔ بغداد کی رونق اور خوش حالی۔ وہاں کے بازار اور باغات، مکانوں کی آرائش، ان کے ساز و سامان، خانہ باغ، ان میں حوض اور فوارے، رقص و سرود کی محفلیں، دعوتوں کے اہتمام، مے نوشی، ظروف، لباس، غرض پوری معاشرت دکھائی گئی ہے مگر یہ کتاب عباسی دور کی نہیں اس کا ثبوت خود اس میں موجود ہے۔
حجام کی کہانی میں خلیفہ مستنصر باللہ کا ذکر ہے، جس میں اس کے عدل و انصاف اور فیاضی کی تعریف کی گئی ہے۔ حجام کے چوتھے بھائی الکوز کے حال میں مستنصر باللہ کا ذکر ہے، اس کے بیٹے معتصم باللہ کے عہد میں ہلاکو خاں نے بغداد کو تباہ کر ڈالا اور خلیفہ کو اس کے بیٹوں کے ساتھ قتل کرا دیا۔ یہ واقعہ ۱۲۵۸ء کا ہے اس سے ظاہر ہے کہ الف لیلہ بغداد کی بربادی کے بعد کی پیداوار ہے، اس وقت عباسی خاندان کا خاتمہ ہو چکا تھا۔

یورپ میں سب سے پہلے اس کا ترجمہ ایک فرانسیسی Anloine Gellard نے کیا، اس شخص نے مشرق قریب کی سیر کی ہے۔ شروع میں وہ فرانسیسی ڈپلومیٹک سروس میں تھا، اس کے بعد اپنے طور پر اس علاقے میں سفر کرتا رہا اور عجائب خانوں سے اشیاء جمع کیں۔

اس نے ایک سریانی مسودہ سے چار جلدوں میں ترجمہ کیا، اس کے بعد آخری جلدوں میں بہت سی کہانیاں دوسرے ذرائع سے شامل کر دیں۔ جیلرڈ (Gellard) نے

یورپی طبائع کے لحاظ سے کہانیوں کو خاص سانچے میں ڈھالا، جو بہت مقبول ہوا، یہاں تک کہ ایک صدی بعد اس کے بعض حصے پھر عربی میں ترجمہ ہوئے۔ اس کے بعد یورپ میں اس کے بہت ترجمے ہوتے رہے۔

ہندوستان میں یہ کتاب بہت بعد کو پہونچی، اس کا عربی متن پہلی بار کلکتہ میں ۱۸۱۴ء میں چھپا، یہ دو جلدوں میں نامکمل تھا اس کے بعد ۱۸۳۹ء میں چار جلدوں میں چھپا۔ الف لیلہ کو ہندوستان میں اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ بار بار اس کے ترجمے ہوئے مگر یہ سب انگریزی سے کئے گئے تھے۔ مولوی عبدالحق (بابائے اردو) کے ایما سے اس کا ترجمہ اصل عربی کتاب سے کیا گیا اور انجمن ترقی اردو نے شائع کیا۔ اردو میں سب سے اچھا ترجمہ ہے۔

اس کتاب میں مختلف کردار اور دور دراز کے فاصلے بہت ہیں چنانچہ ہندوستان، ترکستان، ایران، چین، مصر، عراق، شام کے مختلف ملکوں کا ذکر آیا ہے۔ ہندوستان کے بعض صوبوں مثلاً کشمیر، بنگال کا بھی ذکر ہے۔ یہاں کے ایک شہر کشن گڑھ کی دولت اور فراوانی کا ذکر تفصیل سے کیا ہے اور وہاں کے مندروں کی شان و شوکت کی تعریف کی ہے۔ بہت سے جزیروں کا ذکر ہے جو چین اور ہندوستان کے سمندروں میں ہیں۔ سنگلدیپ کے جنگلوں میں ہاتھیوں کا شکار دکھایا ہے۔ ایسے جزیروں کا بھی ذکر کیا ہے جہاں آدم خور رہتے ہیں۔

شہروں میں کاشغر، سمرقند، بخارا، شیراز، بصرہ، بغداد، موصل، دمشق اور قاہرہ کا ذکر ہے مگر زیادہ تر کہانیاں بغداد اور قاہرہ سے متعلق ہیں۔ بغداد کی کہانیاں عشق و محبت کی ہیں جو خلیفہ ہارون رشید کے گرد گھومتی ہیں، قاہرہ کی کہانیوں میں وادئ نیل کی قدیم تہذیب کا نقشہ ہے۔ ان کہانیوں میں عیاری، جادو، جن، پری اور طلسمات کا عالم ہے، جیسے الہ دین کا چراغ، سوداگر اور جن کا قصہ، ماہی گیر اور خلیفہ کی کہانی۔

پریوں کی کہانیاں بھی بہت ہیں، جیسے چین کی شہزادی بدور کا قصہ، شہزادہ احمد اور

کی کہانی، ان قصوں میں ایرانی اثر بھی بہت ہے، جیسے کل کا گھوڑا، جادو کا قالین۔ مزاحیہ قصوں کی بھی کمی نہیں، حجام کے بھائیوں کی کہانیاں اور سوتے جاگتے کا قصہ مشہور ہیں۔ ایک مزدور کی حاضر جوابی کا جواب نہیں، اس نے بات میں بات پیدا کی ہے۔ کوئی پیشہ ایسا نہیں جس کا بیان اس میں نہیں ہے یہاں تک کہ سندباد کو ایک جگہ زین سازی اور نعل بندی بھی کرنی پڑی ہے۔ خواجہ حسن حبال کا قصہ، جس کا پیشہ رسی بٹنا تھا، تدبیر اور تقدیر کی بہت اچھی تمثیل ہے۔

اخلاقی قصوں میں حاسد و محسود کا قصہ، تین بہنوں کی کہانی، حسد کی تصویریں ہیں، عبداللہ نابینا کے قصے میں بتایا ہے کہ آدمی کس طرح لالچ میں اندھا ہو جاتا ہے۔

الف لیلہ میں سیر و سیاحت، شجاعت اور اولوالعزمی کے قصے بہت ہیں۔ سندباد جہازی کو خطرہ کی زندگی پسند تھی، وہ مشکلات میں بھی ہمت نہیں ہارتا تھا۔

جانوروں کی کہانیاں ہندوستانی ہیں، ان کا ترجمہ ابن المقفع نے کیا تھا۔ کہانیوں کی ترتیب میں پنچ تنتر کا اسلوب نمایاں ہے مثلاً متکلم اپنے مخاطب سے کہتا ہے کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہارا حال بھی ایسا ہی ہو، جیسا فلاں کے ساتھ ہوا۔ مخاطب پوچھتا ہے، وہ کس طرح؟ اس پر متکلم دوسرا قصہ شروع کر دیتا ہے۔

انیسویں صدی سے یورپ کے مستشرقین اس کتاب کی اصلیت کے بارہ میں چھان بین کر رہے ہیں، ان کی تحقیقات کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ کتاب کسی ایک آدمی کے دماغ کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ یہ مختلف کہانیوں کا مجموعہ ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف مقامات پر زبانی کہی جاتی تھیں۔

مبشر علی صدیقی

شبلی کے چند اہم مقالات

شبلی کی اُردو کے خاصے کی داد مہدی افادی کے خیال میں صرف غالب دے سکتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غالب کے خطوط میں جو ادبی شان ہے کچھ ویسی ہی شان شبلی کے خطوط میں بھی ہے۔ غالب کے خطوط باوجود سادگی کے رنگین ہیں۔ ان میں ایک شگفتگی ہے جو سدا بہار ہے۔ یہی شگفتگی شبلی کے مضامین میں بھی ہے لیکن دونوں کے طرز میں اس سے زیادہ مماثلت نہیں پائی جاتی۔ مہدی نے شبلی کے طرز بیان کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں: "قادر الکلامی اُن پر ختم ہے" ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں "شوخی کے ساتھ سنجیدگی تو دور سے اُن کی بلائیں لے رہی ہے" (افاداتِ مہدی) حسن نظامی اس کو ادبی ہولناک شوخی سے تعبیر کرتے ہیں۔ عبدالحق کا خیال ہے کہ شبلی کی زبان کتابی اور تصنیفی ہے۔ شبلی نے جو زبان لکھی وہ ان کے موضوعات کے لئے نہایت موزوں تھی۔ یہی ان کی انشا پردازی کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ان کی زبان عام طور پر بولی نہیں جاتی۔ لیکن لکھنے اور بولنے کی زبان میں تھوڑا بہت فرق ضرور ہوتا ہے۔ کسی انشا پرداز کا یہ کمال نہ ہونا چاہئے کہ وہ ایسی زبان لکھے جو عام طور پر بولی جاتی ہو۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عام طور پر سمجھی جاتی ہو۔ خصوصاً جب تنقید یا تاریخ یا علمی مسائل پر کتابیں لکھی جائیں۔ شبلی ایک شاعر کا دل اور ایک حکیم کا دماغ لے کر آئے تھے۔ ان کے طرز تحریر میں سنجیدگی کے ساتھ شاعرانہ شوخی بھی ملی ہوئی ہے۔ اور وہ اُردو نثر کی تاریخ میں ایک بلند مرتبہ انشا پرداز کی حیثیت یقیناً رکھتے ہیں۔ میں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے شبلی

اس سلسلہ کی آخری کڑی ہیں۔ وہ سرسید کی تحریک سے اتفاق کرتے ہوئے بھی آخر میں اُن سے علٰحدہ ہوگئے۔ اور لکھنؤ میں ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالی۔ شبلی کی بھی ادبی حیثیتیں حالی کی طرح تین ہیں۔ سوانح نگار، ادبی نقاد اور شاعر۔ انھوں نے بھی تینوں حیثیتوں میں کمال حاصل کیا۔ سوانح مولانا روم، الفاروق، المامون، سیرۃ النبی، ان کی سوانح نگاری کے اچھے نمونے ہیں۔ موازنۂ انیس و دبیر اور شعر العجم ان کے تنقیدی نقطۂ نظر کو واضح کرتے ہیں۔ ان کا کلیات نظم پڑھ کر ان کی شاعرانہ عظمت کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے مصر و روم کا سفرنامہ اور متعدد مذہبی، تاریخی اور ادبی مقالات بھی لکھے ہیں۔ انھوں نے حالی کی حیاتِ جاوید کو "کتاب المناقب"، "یک رخی تصویر" اور "مدلل مداحی" بتایا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ شعر العجم جلد چہارم میں انھوں نے شعر و شاعری کے عام اصولوں سے بحث کی ہے۔ ان کی ادبی حیثیت مسلّم ہے۔ ان کا طرزِ تحریر نہایت رواں، دواں، شگفتہ اور شاعرانہ ہے۔ اس میں گو آزاد کی سی صناعی نہیں، لیکن پھر بھی وہ اپنا ایک مخصوص درجہ رکھتا ہے۔ اس میں ایک ہلکی سی نغمگی ہے جو آہستہ سے ہمارے دل کے تاروں کو چھوتی ہے۔ حالی کی طرح شبلی بھی بلاتکلف انگریزی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ اس دور کے تمام مصنفین کی ایک مشترکہ خصوصیت ہے۔ شبلی کی تصانیف اب بھی بڑے ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔"

شبلی الفاظ کے مراتب سے واقف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات وہ چھوٹے چھوٹے جملوں سے زیادہ سے زیادہ اثر پیدا کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: فاروق اعظم کی سواری میں صرف ایک اونٹ تھا، لیکن غل پڑا ہوا تھا کہ مرکزِ عالم جنبش میں آگیا۔" شبلی صاحبِ قلم ہے، صاحبِ زر نہیں۔" ایوانِ کسریٰ نہیں بلکہ شانِ عجم، شوکتِ روم اور اوجِ چین کے قصر ہائے فلک بوس گر پڑے۔" "سب سے زیادہ صحیح، سب سے زیادہ کامل، سب سے زیادہ عملی طریقہ یہ ہے کہ نہ زبان سے کچھ کہا جائے، نہ تحریری نقوش پیش کئے جائیں، نہ جبر و زور سے کام لیا

جائے بلکہ فضائل کا ایک پیکرِ مجسم سامنے آجائے جو خود عمل کا آئینۂ عمل ہو۔"

شبلی ایک ہنگامہ میں پیدا ہوئے اور دوسرے کے آغاز میں انتقال کیا۔ ۱۸۵۷ء اور ۱۹۱۴ء علی الترتیب سالِ پیدائش اور سالِ وفات ہیں۔ ان کی تعلیم و تربیت مشرقی اصول پر ہوئی۔ علی گڑھ آکر وہ مغربی رنگ سے بھی متاثر ہوئے۔ لیکن پھر بھی ان کی مشرقیت باقی رہی۔ مہدی افادی نے شبلی کو تاریخ کا معلمِ اول کہا ہے۔ ان کی تصانیف بیشتر یا تو تاریخ اشخاص یا تاریخ علوم کے ذیل میں آتی ہیں۔ اس کے بعد تنقیداتِ ادب کا نمبر ہے۔ شخصی تاریخ کے نمونے ان سے پیشتر بھی ملتے ہیں۔ لیکن علوم و فنون کی تاریخ میں شبلی کو اولیت کا فخر حاصل ہے۔ انھوں نے وقتی ہنگامہ یا جذبہ سے متاثر ہوکر نہیں لکھا بلکہ ان کے پیشِ نظر ایک خاص مقصد یا پروگرام تھا۔ ان کی زندگی کے چالیس سال خالص علمی اور ادبی ماحول میں بسر ہوئے۔ علمی زندگی بھی وہ جس سے وہ ملک میں آزادی کی روشنی پھیلانا چاہتے تھے۔ یہاں ان کی سوانح نگاری یا تنقید نگاری سے بحث نہیں بلکہ ان کے چند مضامین کو منظرِ عام پر لانا ہے جو مقالاتِ شبلی کے نام سے کئی جلدوں میں شائع ہوچکے ہیں اور جن پر ابھی تک بہت کم لکھا گیا ہے۔ شبلی کے یہ مضامین سب سے پہلے "الندوہ" میں شائع ہوئے تھے اور شائع ہوتے ہی بہت مقبول ہوئے۔ چنانچہ ۱۸۹۸ء میں ان میں سے بعض رسائل شبلی کے نام سے شائع ہوئے اور خود مصنف کا لکھا ہوا دیباچہ کتاب میں شامل ہے۔ رسائل شبلی میں مندرجہ ذیل گیارہ مضامین ہیں: (۱) اسلامی شفاخانہ (۲) اسلامی کتب خانہ (۳) حقوق الذمیین (۴) الجزیہ (۵) پولیٹکس اور مسلمان (۶) خطبہ (۷) النظر (۸) کتب خانۂ اسکندریہ (۹) تراجم (۱۰) اسلامی مدارس (۱۱) قدیم تعلیم۔ اس کے بعد کچھ مضامین کا مجموعہ "مقالاتِ شبلی" کے نام سے شائع ہوا۔ یہ مضامین گزشتہ مضامین کے مقابلہ میں قدرے مختصر ہیں اور ان میں ادبی چاشنی زیادہ پائی جاتی ہے۔ حسبِ ذیل مضامین کافی اہم ہیں۔ (۱) مسلمانوں کی علمی بے تعصبی (۲) علوم جدیدہ (۳) ہندوستان میں اسلامی حکومت کا اثر تمدن پر (۴) عبدالرحیم خانخاناں اور معاصرین (۵) ابن رشد (۶) برج بھاشا اور مسلمان (۷) منطق یونانی

کی غلطیاں (۸) ہمایوں نامہ اور گلبدن بیگم (۹) جہانگیر اور تزک جہانگیری (۱۰) علامہ ابن تیمیہ۔
مقالاتِ شبلی کے نام سے دار المصنفین نے شبلی کے تمام مضامین علحدہ علحدہ عنوان سے شائع
کئے ہیں۔ یہ مضامین زیادہ تر تاریخی ہیں اور شبلی کے طرز تحریر کے اچھے نمونے ہیں۔ رسائل شبلی میں
"جزیہ" اور "کتب خانہ اسکندریہ" خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ یورپ میں صلیبی لڑائیوں کے زمانہ میں مسلمانوں
کے متعلق بہت سے متعصبانہ خیالات قائم کر لئے گئے تھے اور ان خیالات کی کافی اشاعت کی گئی
تھی یہاں تک کہ مسلمانوں کے بعض مشاہیر عجیب و غریب شخصیتوں کے مالک بنا دیئے گئے تھے۔
یہی وجہ ہے کہ اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے اجنبیت اور تنفر کا جوش کم نہیں ہوا۔ شبلی
نے اس تنفر کو خاص طور پر محسوس کیا اور اس کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے
دیکھا کہ بہت سی ایسی روایات جن کا کوئی وجود نہیں ہے یورپ کے ادب کا جزو بن گئی ہیں۔
مثلاً جزیہ کے متعلق یہ عام خیال تھا کہ یہ اسلام کی ایجاد تھا اور اس کا مقصد مسلمانوں اور غیر اسلام
والوں میں ایک غیر متناسب تفرقہ پیدا کرنا تھا اور اس طریقے سے انھیں مسلمان بننے پر مجبور کرنا
تھا۔ شبلی نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ یہ بیان از سرتا پا غلط ہے۔ جزیہ اسلام کی ایجاد
نہیں بلکہ اسلام سے پہلے کا ہے۔ در اصل جزیہ فارسی لفظ ہے اور نوشیرواں کے زمانہ میں
خراج اور جزیہ کا وجود ملتا ہے۔ شبلی نے ثابت کیا ہے کہ چونکہ تمام مسلمان فوجی خدمت کرتے
تھے، اس لئے ان پر ٹیکس نہ لگ سکتا تھا جو غیر مذہب والے تھے وہ فوجی خدمت سے بری
تھے ان کی حفاظت کے لئے ان سے ٹیکس یا جزیہ لیا جاتا تھا۔ اور اگر وہ فوجی خدمت پر
آمادہ ہو جاتے تھے تو معاف بھی ہو سکتا تھا۔ علاوہ اس کے اس کی تعداد زیادہ سے زیادہ
بیس روپیہ سالانہ تھی بلکہ عام شرح چھ روپیہ سالانہ تھی اور وہ بھی بیس سے پچاس سال والوں
کے لئے۔ غرضکہ جزیہ کیا تھا اور اس کی وجہ سے لوگوں کا مجبوراً اسلام قبول کرنا کہاں تک صحیح
ہو سکتا ہے یہ سب شبلی نے نہایت مدلل طور پر لکھا ہے۔ کتب خانہ اسکندریہ کے متعلق تحقیق
کا مضمون زیادہ مفصل ہے۔ مدتہا سے عیسائی مورخین یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ اس کتب خانہ کو

جلائے جانے کا الزام مسلمانوں کے سر تھوپتے آئے تھے۔ شبلی نے نہایت قوی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ یہ روایت جن لوگوں نے بیان کی ہے وہ بہت بعد کے ہیں۔ ان کی روایت بہت ضعیف ہے اور ہرگز قابل اعتبار نہیں۔ یہ کتب خانہ دراصل عیسائیوں نے جلایا تھا۔ مسلمانوں کو جو کچھ ملا انھوں نے ضائع کرنے کی بجائے حسب معمول قائم رکھا۔ اس غلطی کی اشاعت کرنے والا ابو الفرج ملطی نامی ایک عیسائی تھا۔ اس سے پہلے کسی تاریخ میں اس قسم کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ شبلی نے اس مضمون میں بڑی تلاش اور تحقیق کا ثبوت دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی کی قریب قریب تمام کتابوں پر انھیں عبور حاصل تھا اور ان کی علمی و تاریخی قابلیت حیرت انگیز تھی اور یہی قابلیت "تراجم" والے مضمون میں بھی جھلکتی ہے۔ اس میں کتابوں کے جو نام گنائے گئے ہیں اور ترجمہ کرنے والوں کا جو تذکرہ ہے، وہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ شبلی نے الگ الگ علوم مثلاً ہیئت، طب، جبر و مقابلہ، موسیقی، جغرافیہ وغیرہ کو لیا ہے۔ پھر ان تہذیبوں کے نام گنائے ہیں جن سے مسلمانوں نے استفادہ کیا۔ اس سلسلہ میں یونانی، عبرانی، سنسکرت وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ "اسلامی مدارس و دار العلوم" بھی شبلی کا ایک اہم مضمون ہے۔ اس سے مسلمانوں کے طریقۂ تعلیم اور تعلیمی دلچسپی کا بھی پورے طور پر پتہ چلتا ہے۔

"مقالات شبلی" میں بھی شبلی کی تحقیقات کے نتائج ملتے ہیں۔ کئی مضامین ہندوستان سے متعلق ہیں۔ مسلمانوں کی علمی بے تعصبی، ہندوستان میں اسلامی حکومت کا اثر تمدن پر، عبدالرحیم خانخاناں، برج بھاشا اور مسلمان، ہمایوں نامہ، تزک جہانگیری، تاریخ ہند سے متعلق ہیں۔ باقی مضامین تاریخ اسلام کے ذیل میں آتے ہیں۔ ان میں سے ابن رشد پروفیسر رینالڈ کی کتاب سوانح ابن رشد سے ماخوذ ہے۔ اور سب مضامین ان کے اپنے ہیں۔ برج بھاشا اور مسلمان، خانخاناں اور تزک خاص طور پر دلچسپ ہیں۔ واقعات نہایت لطف سے بیان کئے ہیں اور جابجا اپنے مخصوص انداز میں دوسرے مورخین کی چٹکیاں لی ہیں۔ "بقائے دوام کے دربار" میں آزاد نے جہانگیر کے متعلق جو کچھ لکھا تھا اس سے جہانگیر کے

ساتھ کچھ ناانصافی ہوئی تھی۔ شبلی نے اپنے مضمون میں جہانگیر کی حقیقی تصویر کھینچی ہے اور اسے سلاطین مغلیہ میں سب سے زیادہ دلچسپ اور جامع شخصیت کا مالک بتایا ہے۔

غرضکہ ان مضامین کے ذریعہ سے شبلی نے نہ صرف یورپ کے اعتراضات کا جواب دیا ہے بلکہ اخلاف کو اسلاف کے کارناموں سے روشناس کرانے میں پوری طرح کامیاب ہوئے ہیں۔ جو کام اکبر نے اپنی طنز سے انجام دیا، وہی کام شبلی نے اپنی تحقیق سے لیا۔ انہی کی کوششوں سے مغربیت کا بڑھتا ہوا سیلاب کم ہوا اور اپنی تہذیب و تمدن پر فخر کیا جانے لگا۔ خیام کی مے نوشی کو اس کی رباعیات کا انگریزی میں ترجمہ کر کے اہل مغرب نے خوب اچھالا ہے۔ شبلی کا جواب ادبی نکتہ سنجی کی آخری حد ہے۔ ملاحظہ ہو: "افسوس وہ فلسفی و حکیم تھا، صوفی نہ تھا، ورنہ حافظ کی طرح یہی شراب، شراب معرفت بن جاتی۔"

شبلی کی شخصیت کا اندازہ کرنے کے لئے ان کے خطوط کا بھی مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اور اس سلسلہ میں وہ خطوط بھی نظر انداز نہیں کئے جا سکتے جو عطیہ فیضی اور زہرا فیضی کے نام ارسال کئے گئے تھے۔ اُن کی خودداری، ذوق شعری، ان کی ادبی دلچسپیاں بلکہ استغراق، ان سب کا عکس پورے طور پر ان خطوط میں ملتا ہے۔ جہاں تک شبلی کی فارسی و اُردو شاعری کا تعلق ہے، ایک نقاد کا خیال ہے کہ اگر وہ شاعری کی طرف زیادہ توجہ کرتے تو دوسرے فردوسی نہیں۔ پہلے اقبال ضرور ثابت ہوتے۔ ان کا فارسی کلام قابل قدر ہے اور اُردو کلام کا بھی جدید اردو شاعری میں ایک خاص درجہ ہے۔ لیکن یہ موضوع ایک دوسرے مقالہ کا عنوان ہو سکتا ہے۔

عبداللطیف اعظمی

سلام مچھلی شہری کی یاد میں

اردو کے مشہور شاعر جناب سلام مچھلی شہری کی اچانک اور بے وقت وفات پر جامعہ کالج کے شعبۂ اردو کی طرف سے ایک جلسۂ تعزیت منعقد ہوا، جس کی صدارت شعبۂ ہندی کے صدر جناب مجیب رضوی صاحب نے کی اور شعبۂ اردو کے صدر ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب نے سکریٹری کے فرائض انجام دیے۔ سب سے پہلے جناب علوی صاحب نے مرحوم کی شخصیت، شاعری اور ادبی خدمات پر روشنی ڈالی، اس کے بعد جناب عنوان چشتی صاحب نے ان کی آخری غزل سنائی، جو ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کے بعد علوی صاحب نے مرحوم کی آخری نظم "کلس برلا مندر کے" پڑھی۔ یہ نظم انھوں نے اسپتال میں اس وقت لکھی تھی جب ان کے آپریشن کی تاریخ کا تعین ہو چکا تھا اس لئے کہ اس میں ایک مصرع ہے:

مرا آپریشن تو منگل کو ہوگا

یہ نظم اس وقت شائع ہو کر آئی جب وہ اس دنیا سے اٹھ چکے تھے۔ اس نظم کی اہمیت یوں ہے کہ اس میں سلام نے اس کشمکش کی عکاسی کی ہے جو زندگی اور موت کے اس دوراہے پر ان کے باطن میں ہو رہی تھی جس پر وہ کھڑے تھے، اس کے علاوہ ہندو دیومالا کے تخلیقی استعمال کا جو رجحان ان کی شاعری کا ایک زمانے سے حصہ رہا ہے وہ آخری مرتبہ اس نظم میں بڑی خوبی اور خوبصورتی سے نمایاں ہوا ہے۔

اس نظم کے بعد جناب محمد ذاکر صاحب نے سلام کی شاعری پر ایک مختصر مضمون پڑھا، جسے انھوں نے سلام کے اس شعر سے شروع کیا تھا :

اے ناقدانِ رندی و آوارگی معاف
جب جانوں میری طرح سے دو دن گزار لو

اس کے بعد انھوں نے فرمایا :

"حقیقت یہ ہے کہ رندی و آوارگی کے اس ادعا کے باوجود اگر سلام کے کلام کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اس میں غم آشنائی کی بھرپور شہادت ملتی ہے، یہ اور بات ہے کہ ان کی شگفتگی کی وجہ سے درد و غم کی ٹیس اور خلش اتنی زیادہ محسوس نہ ہو۔"

"ہندوستان میں اس صدی کی تیسری اور چوتھی دہائیوں میں بلوغ کو پہنچتے ہوئے خلاق ذہن کے اظہار کے لیے سرخیاں محدود ہوگئی تھیں۔ قومی سطح پر جو جذباتی اُبال نمایاں تھا اور آزادی کی تحریک جس کشمکش سے گزر رہی تھی اور اس سے بڑھ کر ایک مخصوص فکر کے مطابق عالمی انقلاب و تنظیم کے جو خواب دیکھے جا رہے تھے، ان سب سے متاثر ہونا اس کے لئے ناگزیر تھا۔ "خضر راہ" کے تخلیق کرنے والے کی طرح ہر شاعر سے یہ امید کرنا عبث ہوگا کہ وہ دنیا کے حالات و کیفیات کے بیان کو حکمت سے ہم کنار کر کے ایک اعلیٰ شعری کارنامہ بنا دے۔ چنانچہ اکثر جدید نظم گو اردو شعراء کا کلام انقلاب اور رومان کی وادیوں کے درمیان ایک ایسی فضا پیش کرتا ہے جس میں بہ یک وقت تند و تیز آندھیاں بھی چلتی ہیں اور نرم نرم شبنم آلود ہوائیں بھی۔ ہر کیف آور فضا کے بیان میں شاعر کا احساس اسے ٹھٹک کر کسی سوچ میں مبتلا کر دیتا تھا۔ اُسے اپنی "محدود سرخیوں" کا احساس بھی ہوتا تھا لیکن ساتھ ساتھ موضوعات کی وسعت کا اندازہ بھی۔"

اس کے بعد فاضل مضمون نگار نے مرحوم کی نظم "سات رنگ" کے تین بند اور پھر "ایسا کیوں ہوتا ہے؟" کے دو بند سنانے کے بعد فرمایا :

"سلام ایک مخصوص فکر کے مطابق اپنے فن کو ترتیب دینے والوں کے ساتھ رہے، مگر معلوم ہوتا

ہے کہ وہ مکمل طور پر اپنے آپ کو ان سے ہم آہنگ نہ کر سکے۔ فکر کی ایسی پابندی شاید ان کے لئے ممکن نہ تھی۔ نظم "دنیا اک انگڑائی لے گی" میرے خیال میں ان کے شاہکاروں میں سب سے اہم ہے، اس سے ان کے ذہن کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور جتنی قدرت انھیں نظم کی جدید ہیئتوں کے برتنے میں تھی یہ اُس کی اعلیٰ مثال ہے۔" ذاکر صاحب نے اپنے اس مضمون میں پوری نظم دی ہے، مگر اس مختصر رپورٹ میں درج کرنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے صرف پہلا اور آخری بند ملاحظہ ہو:

دنیا اک انگڑائی لے گی — چاند ستارے ٹوٹ پڑیں گے
آتش پارے ٹوٹ پڑیں گے

انگاروں کی بزم سجے گی — جلتی سانسیں رقص کریں گی
مُردہ روحیں رنگ بھریں گی

دھندلی اور بے جان زمیں سے — جب تک ایک نیا سیارہ
پھر زحیں بن کر ابھرے گا

دنیا اک انگڑائی لے گی ———— !!!

آخر میں محترم مضمون نگار نے لکھا تھا:

"موضوع اور ہیئت کے اعتبار سے ان اہم اور کامیاب مثالوں کے علاوہ انھوں نے ریڈیو کے لئے جو منظوم فیچر لکھے وہ اردو کے شعری ادب میں بیش بہا اضافے ہیں..."

جناب محمد ذاکر صاحب کے مضمون کے بعد، مرحوم کے بے تکلف اور جگری دوست جناب الفد صدیقی صاحب نے ایک تاثراتی مضمون پڑھا جو حسب ذیل ہے:

"کہتے ہیں کہ عمر اور حادثے بہت سی خود فریبیوں کو ختم کر دیتے ہیں۔ میں کس طرح کہوں کہ سلام کی موت میرے لئے ایک حادثہ ہے، ان کے گھر والوں کے لئے ایک المیہ اور ملک اور اردو زبان کے لئے ایک سانحہ، ایک ناقابل تلافی نقصان اور نہ جانے کیا کیا۔ مگر میں نے جو یہ الفاظ استعمال

کئے ہیں وہ شاید باسی، بے روح اور پامال ہیں اور ان کا استعمال ہر ایسے موقع پر ہوتا ہے جیسا کہ یہ موقع ہے۔ سلآم کے لئے میرے دل میں جو غم ہے اس کی انفرادیت اور اچھوتے پن کو یہ لفظ ظاہر نہیں کرتے اور شاید کر بھی نہیں سکتے۔ صحیح یا غلط، مجھے یہ غلط فہمی یا خود فریبی رہی ہے کہ میں لفظوں کو جانتا ہوں اور ان کے چہرے اور شخصیت کو پہچانتا ہوں۔ سلآم کی موت میرے لئے، میری لفظ شناسی کے لئے، ایک حادثہ یوں بھی ہے کہ اس نے آج پورے طور پر میری اس خود فریبی کو ختم کر دیا ہے۔ آج سے پہلے میں نے بے زبانی کی ایسی بے بسی جیسی کہ اس وقت محسوس کر رہا ہوں کبھی اور نہ محسوس کی تھی۔ تو پھر بتائیے کہ کیا کہوں، کیا کروں۔ میرے سامنے تو شکست طلسم کا ایک بے کراں سناٹا ہے، ایسا سناٹا جس کا اظہار شاید صرف خاموشی کر سکتی ہے!

سلآم جو کچھ اور جیسے کچھ تھے اس کے بیان کے لئے کئی دنوں میں ایک ناتمام اور تشنہ سا استعارہ ڈھونڈ پایا ہوں۔ اور استعارہ ہے گنہ گار فرشتے کا۔ اس کے گناہ اتنے معروف اور جانے پہچانے ہیں کہ اس کے دوست اور دشمن سبھی جانتے ہیں، مگر وہ جو صرف اس کے گناہ جانتے ہیں وہ سلام کو نہیں جانتے اور کبھی نہیں جان سکتے۔ اس کے ہر گناہ میں پشیمانی کی جو نیکی یا نیک مذہبیت تھی، اسے، اور اس کی پیچیدہ تہ داری کو سمجھنے والے ہی سلآم کو سمجھ سکتے ہیں۔ مگر اس کے گناہوں کی الوہیت کو 'گنہ گار فرشتے' کے استعارے کے بغیر میں کیسے ظاہر کروں، سمجھ میں نہیں آتا۔ بہرحال، میں نے اس کی شاعری اور شخصیت کو جس طرح سمجھا ہے، اس کے سمجھانے کے لئے میں کسی اور موقعے کا منتظر ہوں جب شاید اس کی یاد کے جو قرض مجھ پر ہیں، انھیں اتار سکوں گا۔ اس وقت تو میں صرف یہی کر سکتا ہوں کہ اس کی آن بولتی اور گونجتی ہوئی یادوں سے لفظوں کی بھیک مانگوں کہ وہ تو وہ، اس کی یادوں میں بھی اظہار کی حیرت انگیز قوت ہے۔ مگر میں آپ کو کیسے بتاؤں اُس کی یادیں مجھے صرف خاموشی کی زبان میں بات کہنے کا حکم دے رہی ہیں کہ خاموشی کی یہ زبان پُرشور اظہار کی زبان سے کہیں زیادہ کارگر اور موثر ہے!"

اس کے بعد تعزیتی تجویز پیش کی گئی جو حسب ذیل ہے :

"جامعہ کالج ، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ اور طلبار کا یہ جلسہ اردو زبان کے ممتاز شاعر اور ادیب سلام مچھلی شہری کی وفاتِ حسرت آیات پر اپنے دلی رنج وغم کا اظہار کرتا ہے۔ اور ان کے ناگہاں سانحۂ ارتحال کو اردو کے ادبی وتہذیبی حلقوں کے لئے ایک ناقابلِ تلافی نقصان قرار دیتا ہے۔ انھوں نے اپنی حیاتِ مستعار کا بڑے سے بڑا حصہ اردو زبان کی خدمت اور اُس کی ادبی وشعری روایتوں پر گوناگوں تجربوں میں صرف کیا اور نئی راہیں نکالیں۔ ان راہوں میں ان کے قابلِ قدر کام کی روشنی باقی رہے گی۔ اور اردو زبان کی تاریخ ان کے کارناموں کو یاد رکھے گی۔ وہ ایک اچھے دوست، ایک اچھے عزیز، ایک اچھے شاعر اور ایک اچھے انسان تھے۔ ان کی جدائی کو ان کے اعزا، احباب اور ادبی حلقے ایک زمانے تک محسوس کرتے رہیں گے۔ دعا ہے کہ اللہ پاک انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور ان کے پسماندگان اور عزیزوں کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔"

"سلام نے اردو شاعری میں کئی خوشگوار تجربے کئے۔ انھوں نے ریڈیو کے لئے بہت سے فیچر اور منظوم ڈرامے لکھے اور زندگی کے ہر موڑ پر جذبے اور کیفیت سے معمور نظمیں کہیں۔ ان کی ساری نظمیں اور غزلیں جمع کی جائیں تو ایک اچھا خاصا دفتر ہو جائے گا۔ اس میں سے یقیناً ایک بہت اچھا انتخاب کیا جا سکتا ہے۔"

آل احمد سرور

"اگر اس شاعر (سلام) کے کلام کا انتخاب دیدہ ریزی سے کیا جائے تو اس میں بڑے بڑے شاہکار نکلیں گے۔"

حیات اللہ انصاری

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

شیخ الجامعہ صاحب کا شعبۂ اردو میں خیر مقدم

شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کو شعبۂ اردو کی طرف سے ۲۹ نومبر کو ایک استقبالیہ دیا گیا۔ صدر شعبہ ڈاکٹر تنویر احمد علوی کے سپاسنامے کے جواب میں شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ آپ کا سپاسنامہ سن کر مجھے بڑی خوشی ہوئی، اس لئے کہ اس میں عرض حال زیادہ ہے اور قصیدہ خوانی کم۔ اردو کے دیرینہ استاد کی حیثیت سے مجھے دو یونیورسٹیوں میں پڑھانے کا تجربہ ہے۔ اور اردو شعبوں کی کمزوریوں کا مجھے اچھی طرح علم ہے۔ اردو شعبوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کہیں کلاسیکی ادب پر زور دیا جاتا ہے تو کہیں جدید ادب کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور کہیں جدیدیت کے شوق میں کلاسیکی ادب کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ جامعہ کے شعبۂ اردو سے بجا طور پر یہ توقع رکھی جاتی ہے کہ اس میں نہ صرف یہ کہ یہ کمزوریاں نہیں ہوں گی، بلکہ ہر لحاظ سے دوسرے شعبوں کے لیے مثال کا کام دے گا، اس لئے کہ جامعہ ملیہ کا ذریعۂ تعلیم اردو ہے اور اس کے بنیادی مقاصد میں اردو داخل ہے۔ اس نے اردو زبان و ادب کی بڑی شاندار خدمت کی ہے اور امید کی جاتی ہے کہ آیندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا، پہلے سے بہتر طور پر اور زیادہ وسیع پیمانے پر۔

اردو زبان و ادب کے تعلیمی و تدریسی مسائل پر روشنی ڈالتے ہوئے موصوف نے اس کا بطور خاص ذکر کیا کہ اس امر کی کوشش کی جانی چاہیئے کہ زبان و ادب کے مطالعہ کے ذریعہ طلبا زمانے اور زندگی کے مسائل کو سمجھنے کی طرف متوجہ ہوں اور اس طور پر اس

مطالعہ کے وسیلہ سے اپنی زندگی کو زیادہ بہتر بنانے اور اپنی شخصیت اور شعور کو صحیح سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوں۔

ادب کی تفہیم اور تدریس کے ضمن میں یہ بھی ضروری ہے کہ طلبا میں تنقیدی بصیرت اور ناقدانہ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے، تنقید مخلصانہ مطالعہ اور گہرے فکر و تعمق کا نتیجہ ہونی چاہیئے اور اسے عصری آگاہی بخشنی چاہیئے جن سے ادیب، اس کا دور، فکری معیار اور ادبی تقاضے متاثر ہوتے ہیں اسی کے ساتھ تنقید کو متوازن اور مبنی بر حقائق ہونا چاہیئے اس مقصد تک رسائی کے لئے تنقید کے روایتی اسلوب سے کام نہیں چل سکتا۔ کسی بندھے ٹکے طریقہ پر یا قول محال کے سہارے پر جو تنقید کی جاتی ہے وہ تنقید نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر بجنوری کا یہ قول کہ ہندوستان میں دو الہامی کتابیں ہیں ایک وید مقدس اور دوسرے دیوان غالب، یہ قول محال ہے تنقید نہیں ہے۔ وید مقدس اور دیوان غالب میں کوئی بات مشترک نہیں نہ دونوں کا زمانہ ایک ہے نہ زبان ایک ہے نہ طرز فکر میں یکسانیت ہے نہ ماحول اور مقاصد میں ہم آہنگی ہے۔ اسی طرح کے کئی دوسرے قول محال اردو تنقید میں چل نکلے ہیں۔ اس قسم کے جملوں سے تنقید کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا سچ تو یہ ہے کہ یہ تنقید نگاری نہیں انشا پردازی ہے۔

زبان و ادب کے مطالعہ میں لسانیات کی اہمیت کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ اس کے وسیلہ ہی سے یہ ممکن ہے کہ کسی زبان کے اساسی ڈھانچہ اس کے ترکیبی عناصر اور دوسری زبانوں سے اس کے رشتہ کی کھوج لگائی جاسکے اور اس کے مزاج اور آہنگ کو سمجھا سکے۔ اردو زبان کی قواعد کی ترتیب فارسی عربی کی نہج پر نہیں کی جاسکتی۔ اس کا لسانی ڈھانچہ بالکل الگ ہے اس کی صحیح طور پر ترتیب لسانیات کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

انھوں نے خصوصیت سے اس بات پر زور دیا کہ اردو زبان کی ترقی اور اس کے لئے کام کرنے کے جو مواقع اور امکانات جامعہ میں ہیں جہاں ہر سطح پر اردو تعلیمی اور تدریسی زبان ہے وہاں اس کی بھی ضرورت ہے کہ جامعہ اس کے لئے قدم اٹھائے کہ وہ اردو زبان کی تعلیم اور ترقی کے

لیے ایک بہت بڑا مرکز بن جائے اس کے لیے اُسے نصاب تعلیم اس طور پر ترتیب دینا چاہیے کہ وہ نئی ضرورتوں کو پورا کرے اور طلبا کے لیے اپنے اندر زیادہ کشش رکھتا ہو۔ انھوں نے اردو ترجمہ نگاری اور صحافت میں ڈپلوما کورسز جاری کرنے کی طرف بھی اس سلسلہ میں اشارہ کیا۔

شیخ الجامعہ صاحب کی مذکورہ بالا تقریر سے پہلے، صدر شعبۂ اردو ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب نے جو سپاسنامہ پڑھا تھا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

جناب صدر، محترم شیخ الجامعہ، مہمانان گرامی، معزز دوستو، عزیز طلبا اور طالبات!

ہمارے لیے یہ انتہائی خوشی کا موقع اور اعزاز کی بات ہے کہ نئے شیخ الجامعہ پروفیسر ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے شعبۂ اردو میں تشریف آوری کے لیے ہماری درخواست کو شرف قبولیت بخشا اور اپنے بے حد مصروف اوقات میں سے ہمیں کچھ وقت مرحمت فرمایا جس کے لیے ہم آپ کے بے حد ممنون ہیں۔

پروفیسر موصوف کی ذات گرامی سے ہم سب واقف ہیں بالخصوص ہمارے اساتذہ ان کی علمی وادبی تصانیف اور تحقیقی مقالات سے استفادہ کرتے رہے ہیں، آپ نے ایک معلم، ایک سربراہ شعبہ، ایک محقق اور ایک مصنف کی حیثیت سے اردو زبان اور اس کے ادب کی جو گراں قدر علمی خدمات انجام دی ہیں وہ ہر طرح لائق تحسین اور قابل احترام ہیں۔ آپ ایک خوش فکر شاعر، ایک دیدہ ور نقاد، ایک نکتہ رس ادیب اور ایک حساس اور پرخلوص دل رکھنے والے شفیق استاد ہیں۔ آپ نے لسانیات اور بالخصوص اردو صوتیات پر جو کام کیا ہے اس کا شمار اردو تحقیق کی اولیات میں ہوتا ہے اور ہندوستان سے باہر بھی اس کا اعتراف کیا گیا ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ سے آپ کا ذہنی رشتہ اور علمی تعلق کافی قدیم ہے اور کئی اعتبار سے تاریخی اہمیت رکھتا ہے آپ کے اور جامعہ کے مابین اردو زبان بطور خاص ایک مشترک قدر اور ایک منفرد رابطۂ یگانگت کی حیثیت رکھتی ہے۔ جامعہ کا اردو زبان اردو تہذیب اور اردو ادب سے جو خاص تعلق ہے اور ہمیشہ رہا ہے وہ جامعہ کے تاریخی کردار کا ایک ایسا جزو ہے جسے کبھی

اس کے کل سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔

نہ تواں ترا و جاں را زہم امتیاز کردن

اردو پورے جامعہ کی زبان ہے اور اس کے تمام اداروں میں ذریعۂ تعلیم اور وسیلۂ تدریس ہے، اس پس منظر میں جامعہ کے لئے شعبۂ اردو کی معنویت اور اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔

شعبۂ اردو اس معنی میں جامعہ کے آغاز ہی سے قائم ہے اور اس کے دائرہ کار کی وسعت کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا ہے۔ اس شعبہ کی سرپرستی و سربراہی مختلف حیثیتوں سے ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر عابد حسین اور ضیاء الحسن صاحب فاروقی جیسے ممتاز اکابر اور ارباب علم کرتے رہے ہیں اور بحیثیت شیخ الجامعہ آپ کی تشریف آوری کے بعد اس میں ایک اور معتقد شخصیت اور بڑے نام کا اضافہ ہوا ہے۔

گذشتہ سال یو جی سی کے ضوابط کے مطابق مجلس تعلیمی کے ایک ریزولیشن کے ذریعہ، جامعہ کالج، فیکلٹی آف ہیومینیٹز اینڈ سائنسز میں شعبہ کا باقاعدہ قیام عمل میں آچکا ہے، ایم اے کلاسز کی سطح پر اردو کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ اس سے بھی ایک سال پیشتر ۱۹۷۱ء سے شروع ہو چکا تھا امسال شعبہ سے نکلنے والا پہلا بیچ جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اردو میں ایم اے کی سند پانے کا مجاز قرار پایا ہے اور ماہ رواں کی ۱۷ تاریخ کو ہونے والے جلسہ تقسیم اسناد میں خود آپ کے مبارک ہاتھوں سے ان امیدواروں کو ڈگریاں عطا ہوئی ہیں۔

اس کے بعد علوی صاحب نے اپنے رفقائے کار کا تعارف کرایا اور شعبۂ اردو کی توسیع و ترقی کے منصوبوں پر روشنی ڈالی۔ آخر میں کالج کے پرنسپل جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے اپنی صدارتی تقریر میں، شیخ الجامعہ صاحب کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ " ڈاکٹر مسعود حسین صاحب کو یہاں آنے سے بہت پہلے جامعہ ملیہ کی توسیع و ترقی کا خیال تھا۔ ہمیں امید ہے کہ ان کی رہنمائی میں جامعہ کی توسیع و ترقی کا ایک نیا دور شروع ہوگا۔

تعارف و تبصرہ

[تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

جہاں آرا (اوپرا) از رفعت سروش

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$ ، ضخامت ۱۱۲ صفحات، مجلد سرورق متین و دیدہ زیب، کتابت اوسط، طباعت عمدہ، قیمت ۴/۵۰ ، سنہ طباعت: ۱۹۷۳ء ، ناشر: نئی آواز، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵ ۔ ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵ ۔

رفعت سروش دنیائے شعر و ادب کے لئے محتاجِ تعارف نہیں۔ ان کے شعر کہنے اور پڑھنے کا ایک مخصوص انداز ہے۔ جن لوگوں نے مشاعروں میں یا ریڈیو پر ان کا کلام سنا ہے وہ ان کی شاعری کے رنگ اور ان کے کھنکتے ہوئے لہجے کی لطافت سے واقف ہیں۔ آل انڈیا ریڈیو سے وابستگی کی بدولت انھیں اسٹیج اور ریڈیو ڈراموں کی فنی خصوصیات، موسیقی کی کیفیات و تاثرات، شاعری میں نغمگی پیدا کرنے کے فن اور شعر کے صوتی اثرات کی رسائی سے بخوبی واقفیت حاصل ہے۔ رفعت سروش کا تخلیق کردہ اوپرا "جہاں آرا" ان کے اس علم اور تجربے کی بڑی اچھی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ اسٹیج اور ٹیلیویژن پر کامیابی کے ساتھ پیش کیا جا چکا ہے اور اب کتابی شکل میں منظر عام پر لایا گیا ہے۔ یہ اوپرا تین ایکٹ میں منقسم اور تقریباً اسی صفحات پر مشتمل ہے۔ شروع میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کا طویل مقدمہ ہے، جس میں اوپرا کی فنی خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان خصوصیات کی روشنی میں رفعت سروش کے اوپرا کا مقام و معیار متعین کیا گیا ہے۔ بین السطور میں جہاں آرا کی تاریخی حیثیت اور شخصی عظمت کا بیان کیا گیا ہے نیز اس پر اب تک جو سوانحی یا افسانوی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان کی تفصیل محققانہ انداز سے

پیش کی گئی ہے۔ اس طرح تخلیق کی جمالیاتی کیفیت اور تنقید کی مقصدی افادیت نے مل کر "جہاں آرا" کو ایک مستقل ادبی حیثیت عطا کر دی ہے۔

اوپرا اس ڈرامے کو کہتے ہیں جس میں مکالمے نثر یا نظم میں بولے جانے کے بجائے سازوں کے ساتھ کلی یا جزوی طور پر گا کر ادا کئے جاتے ہیں۔ یہ ساز عموماً ایک سازینہ (orchestra) کی شکل میں یکجا ہوتے ہیں۔ ایک یا انیک گانے والی آوازوں کے ساتھ رقص و سرود بھی اوپرا کی موسیقی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ موسیقی کا کوئی نہ کوئی نظام اوپرا کے لئے لازم ہے، اب یہ فنکار کی صلاحیت اور مزاج پر منحصر ہے کہ وہ اس نظام کو اوپرا میں کس طرح برقرار رکھتا ہے۔ کبھی کبھی بیچ بیچ میں نثری مکالموں کا استعمال بھی ہوتا ہے، لیکن ایسا خاص ضرورت کے تحت ہوتا ہے۔ موسیقی کی ضروریات کے پیش نظر اوپرا کا منظوم ہونا ہی بہتر تصور کیا جاتا ہے۔ اوپرا دراصل شاعری اور موسیقی کے اتحاد ہی سے وجود میں آتا ہے۔

مغربی ادب میں اوپرا کی کئی سو سال کی روایت ہے، گو مختلف زمانوں میں اس کے تصور بدلتے رہے ہیں۔ اسی طرح مذاق عامہ کے مطابق اوپرا کے مختلف عناصر کی تقابلی اہمیت مختلف زمانوں میں مختلف رہی ہے۔ مثال کے طور پر سترہویں صدی کے تماشائی مناظر کو اوپرا کے دوسرے عناصر یعنی الفاظ، موسیقی اور اداکاری کے مقابلے میں زیادہ پسند کرتے تھے، جبکہ اٹھارہویں صدی میں سادہ اور فطری اوپرا کو پرتکلف و پرتصنع اوپرا پر ترجیح دی جاتی تھی اور عوام موسیقاروں کے باہمی مقابلوں میں زیادہ دلچسپی لیتے تھے۔ بہرحال اوپرا عناصر کی ترجیحی اہمیت میں کوئی بھی فرق آیا ہو، ہر زمانے میں موسیقی اور موسیقیت اس کی بنیادی خصوصیت رہی ہے۔ اٹلی، فرانس، برطانیہ، جرمنی اور دور حاضر میں امریکہ اور روس میں بھی اس صنف کو کافی ترقی ہوئی ہے۔

اردو میں اوپرا کا وجود عدم کے برابر ہے۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں جن کا ذکر یہاں غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے "جہاں آرا" کے مقدمہ میں خیال ظاہر کیا ہے، امانت کی اندر سبھا کو "اردو کا پہلا اوپرا بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے مکالموں میں شاعری سے اور اندر کی پہلی کا اکھاڑہ جمانے کے لئے موسیقی اور رقص و سرود سے مدد لی گئی ہے۔" اوپرا کی بگڑی ہوئی شکل نوٹنکیوں کے تماشوں میں نظر آجاتی ہے جن میں منظوم و منثور مکالموں کے ساتھ ساز، سنگیت اور گانوں کا بھی خاصا استعمال کیا جاتا ہے لیکن

یہ تماشے نہ تو خالص اردو کی چیز ہیں اور نہ ویسے ہی ان کی کوئی ادبی حیثیت ہے۔ پارسی تھیٹر کے بعض ڈراموں کے کچھ منظوم مکالموں کو بھی گا کر ادا کیا جاتا تھا لیکن انھیں بھی مکمل اوپرا نہیں کہا جا سکتا ـــ جہاں آرا ایک مکمل اوپرا ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اردو کا پہلا اوپرا ہے جس میں ایک بھی مکالمہ نثر میں نہیں ہے۔

اردو اوپرا میں موسیقی کا نظام مغربی اوپر کے انداز پر برقرار رکھنا ناممکن ہے۔ سازینہ کا استعمال بھی اس طرح نہیں کیا جا سکتا جس طرح انگریزی یا دیگر مغربی زبانوں کے اوپرا میں کیا جاتا ہے۔ اس کمی کو اردو شاعری کی داخلی موسیقی اور الفاظ و اشعار کی اندرونی نغمگی سے پورا کیا جاتا ہے۔ رفعت سروش نے اردو شاعری کی اس خصوصیت کا استعمال بڑے سلیقے سے کیا ہے۔ انھوں نے حسب موقع مختلف بحور و اصناف استعمال کی ہیں جو اپنے پس منظر سے ہم آہنگ ہیں۔ ان بحور و اصناف کا فنکارانہ استعمال اور پرترنم و رنگیں الفاظ کا انتخاب خاطر خواہ صوتی اثرات اور غنائی کیفیات پیدا کرنے کا ایک کامیاب وسیلہ بن گیا ہے۔ شعر و نغمہ "جہاں آرا" میں کچھ اس طرح ہم آہنگ ہو گئے ہیں کہ یہ امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ ایک پرتکلف اوپرا ہے یا سیدھا سادہ منظوم ڈراما! البتہ اردو شاعری کا جس موسیقی سے تعلق ہے اس میں نظم معریٰ کا استعمال اس کے مزاج سے میل نہیں کھاتا ....

.... اور خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ اس کا استعمال مکالمے کے طور پر کیا گیا ہو۔ لیکن "جہاں آرا" میں اس کا استعمال ڈرامائی ضرورتوں کے تحت کیا گیا ہے اور صرف ان مقامات پر کیا گیا ہے جہاں بے تکلفی اور بے ساختگی کا اظہار مقصود ہے اس لئے قافیے کی جھنکار کی کمی محسوس نہیں ہوتی۔ اوپرا کے مزاج اور ہندستانی موسیقی کی خصوصیات کے اعتبار سے وہ نغمے جو خواصوں نے جہاں آرا کے جشن سالگرہ اور جشن صحت کے مواقع پر گائے ہیں اس اوپرا کے بہترین حصے ہیں اور ان میں رفعت سروش نے بیک وقت شاعری اور موسیقی دونوں کی خصوصیات و اثرات سے آگاہی کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ یہاں شعر کی نغمگی بھرپور انداز میں ابھر کر آئی ہے۔

اوپرا میں موضوع کا انتخاب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ موضوع کوئی بھی ہو سکتا ہے مگر اسے اوپرا کی

ثقافتی فضا سے ہم آہنگ ہونا چاہئے۔ اس سلسلے میں رفعت سروش نے کافی ہوشمندی سے کام لیا ہے۔ جہاں ایک طرف "جہاں آرا" کے عشق کا قصہ افسانوی دلکشی کا حامل ہے، وہیں محلوں کا پرتکلف ماحول اوپیرا کے لئے ایک اچھے پس منظر کا کام دیتا ہے اور یہ دونوں چیزیں اوپیرا کی فنی خصوصیات کو ابھارنے میں بڑی معاون ثابت ہوئی ہیں۔ جہاں تک "جہاں آرا" کے کردار کا تعلق ہے وہ ان چند تاریخی ہستیوں میں سے ہے جن کی تاریخی اہمیت بھی ہے اور افسانوی بھی۔ ایک شاہزادی کی حیثیت سے اس کی صلاحیتیں قابل رشک ہیں اور ایک عام انسان کی حیثیت سے اس کے اوصاف قابل تقلید ہیں۔ رفعت سروش جہاں آرا کی دونوں حیثیتوں کو توازن کے ساتھ پیش کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے اس مرکزی کردار کو اس انداز سے پیش کیا ہے کہ قاری کی تمام ہمدردیاں اس کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہیں اور وہ اس میں ایک اپنائیت سی محسوس کرتا ہے۔ ایک ڈراما نگار کی حیثیت سے یہ رفعت سروش کی بڑی کامیابی ہے۔ البتہ قصے کی پیشکش میں ایک خلافِ فطرت بات بھی نظر آتی ہے، جس سے تاریخی صداقت سے قطع نظر خود فنی طور سے پلاٹ میں ایک جھول پیدا ہو گیا ہے۔ ڈرامے میں جہاں آرا کے عشق کی ابتدا اس کے جل جانے کے بعد صحتیاب ہونے پر دکھائی گئی ہے۔ جہاں آرا کے جلنے اور اس کے جسم اور چہرے کے متاثر ہونے کا واقعہ تیس سال کی عمر کا ہے۔ اس پختہ عمر میں جیسا کہ ڈاکٹر نارنگ کا خیال ہے، اس کا پہلی بار عشق میں مبتلا ہونا قرین قیاس نہیں۔ عشق جوشِ جوانی کا مطالبہ ہے جو اس عمر سے کہیں پہلے ہونا چاہئے، خصوصیت سے ایک نازوں کی پلی شاہزادی کے لئے، جس کا عام لڑکیوں سے پہلے ہی سنِ بلوغ کو پہنچنے کا امکان ہے! اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ڈراما نگار کو تاریخی حقائق سے کم اور افسانوی فرحت سے زیادہ سروکار ہوتا ہے، تب بھی یہ بات خلافِ فطرت ہے اور اس لئے فنی اعتبار سے بھی پلاٹ کی کمزوری ہے۔ جلنے کی وجہ سے ایک عورت کے بدصورت ہو جانے کے بعد بغیر کسی خاص محرک کے ایک خوبرو مرد کا اس پر عاشق ہو جانا کچھ سمجھ میں نہیں آتا۔ اگر عشق کا واقعہ جہاں آرا کے جلنے سے پہلے دکھایا جاتا اور اس کے جل جانے کے بعد بھی اس کے عاشق

کو اپنے جذبے میں صادق ظاہر کیا جاتا تو پلاٹ میں بھی زیادہ جان پیدا ہوجاتی اور قصے کی تاثیر میں بھی اضافہ ہوجاتا۔ پلاٹ کے اعتبار سے ایک اور بات جو کھٹکتی ہے وہ دارا کا جہاں آرا کے عاشق کو پان میں زہر کے بجائے خواب آور دوا دے کر بچانا ہے۔ جہاں آرا پر اس حقیقت کا انکشاف قصے کے اختتام پر ہوتا ہے جبکہ تصوف کا رنگ اس پر اثر کرچکا ہے اور وہ عشق حقیقی سے عشق مجازی کی طرف لوٹنا نہیں چاہتی، باوجودیکہ اس کا محبوب اس کے دل میں درد بن کر بس گیا ہے۔ اس طرح اس المیہ میں ایک سکون کا پہلو ضرور نکل آتا ہے اور جہاں آرا کے کردار کا ایک خاص رخ بھی نمایاں ہوجاتا ہے، لیکن ڈرامے کا مکمل طور پر المیہ ہونا اس پس منظر میں زیادہ حقیقی ہوتا اور اس کی تاثیر میں اضافے کا باعث ہوتا اور شاید جہاں آرا کے کردار کا وہ خاص پہلو جسے ڈراما نگار نمایاں کرنا چاہتا ہے پھر بھی نمایاں ہوجاتا۔ اس صورت حال سے کچھ سسپنس ضرور پیدا ہوگیا ہے مگر کلائمکس کمزور ہوگیا ہے۔

ان فنی فروگذاشتوں سے قطع نظر، جو دراصل فنکار کے انفرادی انداز فکر اور طریق کار سے متعلق ہیں، "جہاں آرا" اوپرا کی غنائی اور ڈرامائی دونوں طرح کی خصوصیات کو بخوبی پیش کرتا ہے اور امید ہے کہ ناقدین اور عام قارئین دونوں سے سند قبول حاصل کرے گا۔

(حنیف کیفی بریلوی)

مسلمان اور سیکولر ہندوستان — از ڈاکٹر مشیر الحق

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۱۸۰ صفحات، مجلد، قیمت: ساڑھے چھ روپے، مطبوعہ اگست ۱۹۷۳ء، ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۲۵

مسلمان اور سیکولر ہندوستان جیسے نزاعی اور نازک موضوع پر لکھنا بڑی جرأت اور احتیاط کا کام ہے اور اس مسئلہ پر قلم اٹھانا بھی وقت کا ایک اہم تقاضا پورا کرنا ہے۔ ڈاکٹر مشیر الحق نے زیر نظر کتاب میں سیکولر ہندوستان، سیکولرزم، اس کے داعیین، مسلمان، اس کا ماضی کاوش، دینی تعلیم اور پرسنل لا جیسے مختلف مسائل پر دقیق، دلچسپ اور نتیجہ خیز بحث کی ہے۔ کتاب کے پہلے حصہ میں سیکولرازم کے مفہوم، اس کی

دستوری اور تاریخی حیثیت کی وضاحت کے ساتھ رادھا کرشنن، جواہر لال نہرو، ڈاکٹر عابد حسین، گجندر گڈکر اور پروفیسر مجیب کی کتابوں سے اس کا مفہوم بھی بیان کیا گیا ہے۔ سیکولرزم کی حقیقی اور دستوری صراحت کے ساتھ اس کے مقلدین، مخالفین اور معاندین کے نظریات بھی پیش کئے گئے ہیں جن میں مخالفین کی جانب سے مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا مودودی، عتیق الرحمان سنبھلی، مولانا اخلاق حسین قاسمی، جماعت اسلامی، اس کے ترجمان، دعوت نیز "صدق"، "قاید" اور "الفرقان" کے اقتباسات بھی پیش ہوئے ہیں۔ اقتباسات اور حوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ سیکولرزم کسی بھی حیثیت میں مسلمانوں کے لئے قابل قبول نہیں ہے اور اس پر عمل کرنے والے یا حامی جن کا سلسلہ مولانا آزاد سے شروع ہو کر مولانا اسعد مدنی پر ختم ہوتا ہے، نہ صرف خارج از اسلام ہیں، بکے ہوئے ہیں بلکہ گورنمنٹ کے پٹھو اور علما رسو کی صف میں شامل ہیں چنانچہ "قاید" کے ایک اقتباس کی رو سے مولانا اسعد مدنی دیوبند کو علی گڑھ اور جامعہ ملیہ کی طرح فروخت کرنے پر لگے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے خلاف پانچویں کالم کے فرائض انجام دے رہے ہیں اور عیش وعشرت کے وہ سامان ان کو مہیا ہیں جو ہندوستان کے کسی مسلمان اور تقریباً ننانوے فیصدی غیر مسلموں کو بھی میسر نہیں ہیں۔

دینی تعلیم کے سلسلہ میں تقسیم سے قبل اور بعد کے تمام عربی مدارس اندرون ملک اور بیرون ہند سے آنے والے طلبہ کی تعداد اور مسلم معاشرہ میں دینی تعلیم کی اہمیت کے اعداد وشمار درج ہیں۔ ان مدارس کی آمدنی کے ذرائع، اخراجات، معیار نصاب واساتذہ، طلبار کی کفالت ان کی استعداد اور افادیت اور نتائج اور پھر ان سے متعلق مفید مشورے اور معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

دینی رہنمائی اسی باب کا ایک دوسرا جزو ہے جو بقول مصنف ماضی کا ورثہ ہے۔ شریعت اس میں کہاں تک دخیل ہے اور مسلمانوں کی بیشتر اکثریت کسی نہ کسی طرح اس پر کہاں تک عمل پیرا ہے؟ نس بندی، اختصاءٗ خاندانی منصوبہ بندی، انشورنس، سود کاری، لاٹری ٹکٹ وغیرہ جیسے مسائل کے لئے فقہی استفاد، فتاویٰ ائمہ علما اور مفتیان دین سے شرعی اجازت، ان کے اثرات، عمل اور ردِ عمل کی مدلل مثالیں دی گئی ہیں اور ان جدید مسائل کو شرعی جواز بہم پہونچانے میں علماء اور مفتیانِ دین کی بے بسی، تعصب، لاعلمی اور کسی حد تک ان کی بے بضاعتی کے ثبوت بھی فراہم کئے گئے ہیں۔

اسی طرح قانون اور شریعت کے حصہ میں "مسلم پرسنل لا" پر مذہبی، سماجی، سیاسی اور دستوری حیثیت سے روشنی ڈالی گئی ہے اور دونوں فریق "اساس پسند" اور "تجدد پسند" کے بیانوں اور حوالوں سے حقایق کی روشنی میں اُن کا موازنہ کیا گیا ہے۔ دونوں گروہوں میں اعتدال پسند اور انتہا پسند ہیں، تجدد پسندوں میں پروفیسر محمد مجیب، عابد حسین اور آصف فیضی کے نام خاص طور سے دیئے گئے ہیں لیکن اساس پسندوں میں سے کسی عالم اور مفتی کا نام غالباً دانستہ نہیں لکھا گیا ہے، ہاں انتہا پسندوں میں حمید دلوائی جیسے سیکولرسٹ مسلمانوں کا نام شامل ہے۔

کتاب کا آخری باب "مبہم سیکولرزم" ہے جو شروع باب کی مانند کار آمد اور سبق آموز ہے۔ یہ درحقیقت خلاصۂ بحث ہے اور اس کے علاوہ استفتا، فتاوے اور کتابیات کی ایک کار آمد فہرست بھی شامل ہے۔ کتابت، طباعت، کاغذ سبھی عمدہ ہے۔ کتاب جس خلوص اور محنت سے لکھی گئی ہے۔ اُمید ہے اُسی صدق دل سے یہ ہاتھوں ہاتھ لی جائے گی۔ ہماری مذہبی اور سیکولر قیادت کے لئے یہ کتاب ایک چیلنج ہے۔ ہاں مصنف اگر ہماری مذہبی قیادت کی توجہ اس جانب بھی دلاتا تو بہتر تھا یعنی مسلمان علماء اور قایدین نے کتنی بار جہیز کی بُری لعنت کو مسلمانوں کے درمیان سے ختم کرنے کے لئے کنونشن بلائے، مساجد میں لائق اور عالم ائمہ کے تقرر اور ان کی بہتر تنخواہوں کے لئے کتنے بورڈ تشکیل کئے، تعلیم بالغان کے لئے کتنے اضلاع میں شبینہ مدارس کھولے، غریب مسلم عوام کی طبی امداد کے لئے شفاخانوں کا کیا انتظام ہوا۔ اوقاف پر قابض متولیوں کی کتنی بازپرس ہوئی۔ مسلم قیادت کے نزدیک مسلم معاشرہ میں اصلاح کی ضرورت نہیں ہے اور ملکی اقتصادیات گرانی، صنعتی بحران، جہالت اور غربت جیسے عنوانات پر سوچنا بھی دوسروں کی ذمہ داری ہے۔

(شعیب اعظمی)

جامعہ آیندہ سے ہر ماہ کی چھ یا سات کو پوسٹ کیا جائے گا۔

منیجر

Regd. No. D-(S)-116 Vol. 69 No. 1 January, 197

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA,
NEW D[illegible]HI-[illegible]

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

جلد ۶۹	بابت ماہ فروری ۱۹۷۲ء	شمارہ ۲

فہرست مضامین

شذرات

ابھی بہت عرصہ نہیں گذرا کہ برطانوی قلمرو میں سورج نہیں غروب ہوتا تھا، اور دنیا کا کوئی سا سمندر تھا جہاں برطانیہ کے جہاز یونین جیک لہراتے نظر نہیں آتے تھے اور اس طرح نظر آتے تھے گویا عسکری وسلطانی انھیں پر ختم تھی۔ بحر اوقیانوس، بحر الکاہل اور بحر ہند کے وہ دور افتادہ جزیرے اور مجموعہ الجزائر جہاں یا تو انسانی آبادی بالکل نہیں تھی یا برائے نام تھی، وہاں بھی انگریزوں کے جہاز ٹہلتے ہوئے پہونچ جاتے تھے اور ضرورت ہوئی اور فوجی نقطۂ نظر سے کسی جزیرے یا جزیروں کے مجموعے کو اہم سمجھا گیا تو وہاں ضروری تنصیبات کی داغ بیل ڈالدی جاتی تھی اور رفتہ رفتہ وہ جگہ زندگی سے معمور نظر آنے لگتی تھی۔ ایسے ہی جزیروں کا ایک مجموعہ ڈیگو گارسیا ہے جو راس کماری سے کوئی ایک ہزار میل دور جنوب میں واقع ہے۔ خبر ہے کہ جلد ہی امریکہ اور برطانیہ کے درمیان ایک معاہدہ ہونیوالا ہے جس کی رو سے یہ مجموعۂ الجزائر بحر ہند میں امریکہ کی بحری اور ہوائی فوج کا ایک اہم اڈا بن جائے گا۔

کہتے ہیں کہ ڈیگو گارسیا کے جزائر پر امریکہ کی نظر آٹھ دس برس سے تھی، لیکن ۱۹۷۱ء کے اواخر سے جب بنگلہ دیش وجود میں آیا اور امریکہ نے بحر ہند میں اپنے بحریہ کے وجود کو مستقل طور پر محسوس کراتے رہنے کا منصوبہ بنایا، ان جزیروں میں امریکی فوجی طاقت کی دلچسپی بہت زیادہ بڑھ گئی۔ اور اب جبکہ نہر سویز کے کھلنے کے امکانات روشن ہو گئے ہیں امریکہ کے ماہرین سیاست کا خیال ہے کہ سوویٹ یونین کی بحریہ کے جہازوں کی "دوا دوش" بحر ہند اور اس کے بحیروں اور خلیجوں میں بہت بڑھ جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ جب سے برطانیہ نے اپنی سیاسی اور معاشی کمزوری کے سبب بحر ہند سے اپنے اڈوں کے سمیٹنے اور بالآخر ختم کر دینے کا منصوبہ بنایا، دنیا کی اُن تمام راجدھانیوں میں جن کا سیاسی اور معاشی مفاد اس علاقے سے وابستہ تھا، یہ سوچا جانے لگا کہ برطانیہ کے ہٹ جانے سے جو خلا پیدا ہوگا اُسے کون بھرے گا اور کس طرح بھرے گا، خاص طور سے واشنگٹن اور ماسکو میں اس طرف بہت زیادہ توجہ دی گئی، اس کے بعد دوسرے نمبر پر پیکنگ اور نئی دہلی میں کچھ بے چینی اور فکر مندی کے آثار نظر آنے لگے، ان کے بعد وہ چھوٹے چھوٹے ملک تھے جو اس صورت حال کے پیش نظر ان کا انتظار کرنے لگے کہ موقعے اور اپنے قومی مفاد کے لحاظ سے کسی بڑی طاقت کے ساتھ وابستہ

ہوجائیں۔ لیکن بین اقوامی سیاست پر نظر رکھنے والے لوگ جانتے تھے کہ اصل مقابلہ امریکہ اور روس میں ہے۔ اور اس وقت بظاہر باہمی مفاہمت اور یگانگت کا دم بھرنے والے یہ دونوں ملک، ایک دوسرے سے خوف محسوس کرتے ہوئے اس فکر میں ہیں کہ کہیں دوسرا آگے نہ نکل جائے۔ سوویٹ یونین کی سرحدیں خلیج فارس سے کچھ زیادہ دور نہیں اس لئے وہ فکرمند ہے۔ امریکہ جو مغربی طاقتوں کا سرغنہ ہے مغربی ایشیا اور ایران کے تیل کو نہیں چھوڑ سکتا اور اپنی عالمی سیاست اور فوجی حکمت عملی کے پیش نظر سوویٹ یونین کی سرحدوں سے قریب رہنا چاہتا ہے۔ ایران کے سواحل پر اس کی حالیہ خصوصی توجہ کو اسی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔

الغرض برطانوی طاقت کے انحطاط کے اولین دنوں سے ہی امریکہ کو یہ اندیشہ لاحق تھا کہ بحر ہند میں اس طرح خلا پیدا ہوجانے کا فائدہ کہیں سوویٹ یونین کو نہ پہونچ جائے اور جیسا کہ ابھی اشارہ کیا گیا اس نے اسی وقت سے اقدام کا منصوبہ بنا لیا تھا۔ بحرین سے اس کا جو معاہدہ ہوا تھا وہ اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی اور پھر ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش کی لڑائی کے موقع پر خلیج بنگال میں نیوکلیر طاقت سے مسلح انٹرپرائز جہاز کو بھیجنے کا مطلب بھی یہی باور کرانا تھا کہ بحر ہند میں امریکی بحریہ کی مستقل موجودگی کا منصوبہ آگے ہی بڑھ رہا ہے۔ ادھر امریکہ کے فوجی ہیڈ کوارٹرز میں اس قسم کی خبریں برابر پہونچتی اور پہونچائی جاتی رہیں کہ بحر ہند میں سوویٹ جہازوں کی آمد و رفت روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔ اور یہ کہ روس جلد ہی ہندوستانیوں کو ہند کے کسی ساحل پر سوویٹ بحریہ کا اڈا قائم کرنے کے لئے راضی کر لیں گے۔ یہ خبریں بہرحال امریکہ کے لئے تشویشناک تھیں، اس لئے اس نے اپنے منصوبہ میں مزید گرمی اور تیزی پیدا کی، اور عرب اسرائیل جنگ کے شروع ہوتے ہی اس کا فیصلہ کر لیا گیا کہ بحر ہند میں امریکی بحریہ کا ایک حصہ ہر وقت چوکیداری کرتا رہے گا، چنانچہ اپنی بحری فوج کے اس ٹکڑے کو اب امریکہ نے مضبوط بنا لیا ہے اور بغیر کسی اعلان کے اس کے جہاز بندر عباس (ایران) اور ابی سینیا کی بندرگاہوں پر رکنے اور وہاں سے ایندھن اور دوسری ضروری سپلائی لینے لگے ہیں۔

عرب اسرائیل جنگ کے موقع پر ایک بات اور ہوئی۔ امریکہ کی اسرائیل نواز پالیسی کی وجہ سے بحرین کے شیخ نے اسے یہ نوٹس دیا کہ وہ ایک سال کے اندر اندر وہاں سے اپنی بحری فوج کے تعینات اٹھا لے، اب ایسی صورت میں جبکہ وہ اسرائیل کا ساتھ چھوڑنے کے لئے کسی طرح آمادہ نہیں ہے"

اپنا تیل کا مفاد بھی برقرار اور محفوظ رکھنا چاہتا ہے اور عربوں کی کسی مملکت سے پائدار دوستی کی امید بھی ختم ہو گئی ہے، وہ چاہتا ہے کہ بحر ہند میں اس کے بحریہ کی مستقل موجودگی کے لئے کوئی محفوظ و مستحکم علاقہ مل جائے جہاں سے وہ سنگاپور سے لے کر جنوبی افریقہ کے ساحل، خلیج فارس اور بحیرۂ احمر تک، بوقت ضرورت آسانی اور سرعت کے ساتھ، جہاں جیسی صورت ہو، اپنی طاقت کا مناسب مظاہرہ کر سکے۔ اور اب جبکہ بحر ہند میں چوکیداری کا مستقل منصوبہ بن گیا ہے یہ ممکن نہیں ہے کہ امریکی بحریہ کے وہ جہاز جو اس چوکیداری پر مامور رہیں ایندھن اور نئی سپلائی کے لئے فلپائن اور جاپان کی بندرگاہوں کے محتاج رہیں۔ اس کے لئے تو بحر ہند ہی میں کوئی مستقل اڈا ایک ناگزیر سی ضرورت بن گیا ہے۔

اس پس منظر میں دیکھئے تو ڈیگو گارسیا سے متعلق امریکی برطانوی گفت و شنید کے محرکات سمجھے جا سکتے ہیں، دوسری جنگ عظیم کے بعد سے امریکہ نے برابر اس بات کی کوشش کی ہے کہ ایشیا کے اُن ملکوں میں سے جن کے ساحلی علاقوں میں بحر ہند کے مدوجزر کی گونج سنائی دیتی ہے، کسی کو مستقل طور پر اپنا حلیف بنا لے، لیکن مجموعی طور پر اس میں اسے ناکامی ہوئی۔ جنوب مشرقی ایشیا اور جنوبی ایشیا میں اسے مایوس ہونا پڑا (پاکستان بھی کچھ بہت زیادہ معتبر و مستحکم نہیں ثابت ہوا) اور اب مغربی ایشیا میں بھی سوائے اسرائیل کے اس کا کوئی مستقل دوست نظر نہیں آتا، ایران تھوڑی دیر تک تو ساتھ رہ سکتا ہے لیکن اس کی اور سوویٹ یونین کی سرحدیں بھی بہت دور تک مشترک ہیں اور اس کی روایتی حکمت عملی بھی یہی رہی ہے کہ مغرب اور مشرق میں کسی کو ناراض نہیں کرنا ہے اور یگانگت اور بیگانگی میں ہمیشہ ایک توازن برقرار رکھتے ہوئے اور 'راز دہر' کے پھیر میں پڑے بغیر 'مطرب و مے' کی حدیث رنگیں ہی میں مگن رہنا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ڈیگو گارسیا سے متعلق گفت و شنید کے دوران ایسے مرحلے بھی آئے جب امریکہ کو یہ محسوس ہوا کہ برطانیہ کسی قدر سرد مہری سے کام لے رہا ہے لیکن امریکہ اس سلسلے میں خود مختصر گفتگو کے لئے اس قدر بے چین رہا ہے کہ ابھی حال میں اس نے یہ خبر اڑا دی کہ برطانیہ کو اپنے تیل کے عرب سپلائر کی ناخوشی کا اتنا زیادہ خوف ہے کہ وہ اس گفت و شنید کو آخری مرحلے پر لے جانے سے کتراتا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ برطانوی وزیر خارجہ سر الیک ڈگلس ہوم خود سوویٹ یونین کی طرف سے اندیشہ ہائے دور و دراز میں مبتلا ہیں، وہ اس کے حق میں ہیں

کہ بحر ہند میں مغربی طاقتوں ہی کا بول بالا ہونا چاہئے اور اس سلسلے میں تو وہ یہاں تک جانے کے لئے تیار تھے کہ جنوبی افریقہ کو مکمل طور پر مسلح کیا جائے لیکن دولت مشترکہ کے بندھن کی مجبوریوں نے ان کے ارادے کا گلا گھونٹ دیا۔

اب سوال یہ ہے کہ امریکیوں کا یہ کہنا کہ بحر ہند میں سوویٹ یونین کے بیڑے سے خطرہ پیدا ہو گیا ہے، کہاں تک صحیح ہے اور اس خطرے کے مقابلے میں ان کی طرف سے جو کچھ کیا جا رہا ہے وہ کہیں اس سے بڑھکر تو نہیں ہے؟ یہ تو عالمی سیاست کے کھیل کا ایک حصہ ہے کہ بڑی طاقتیں، اپنے معاشی وسیاسی نظام کے عوامل اور تقاضوں کی وجہ سے اپنے لئے خطرہ مول لیتی اور دوسروں کے لئے خطرہ بنتی رہتی ہیں، یہی صورت حال یہاں بھی ہے اور اسی نہج پر غور کرنے سے امریکہ اور روس کی عالمی سیاست کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اس وقت بحر ہند میں کمیت اور کیفیت دونوں لحاظ سے امریکہ کے مقابلہ میں روس کے بحریے کے جہاز اور دوسرے لوازمات بہت کم ہیں، نہر سویز جب کھل جائے گی تو یقیناً روس کے جہاز بھی بحیرۂ روم کی طرف سے بحر ہند میں داخل ہوں گے، اور اس میں ان کو بہت آسانی ہوگی، اس وقت بحیرۂ اسود میں مقیم سوویٹ بحری بیڑے کے جہاز جبرالٹر سے گذر کر افریقہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ کوئی گیارہ ہزار میل کا فاصلہ طے کرتے یا بحرالکاہل میں ولاڈی واسٹک سے چل کر کوئی نو ہزار میل کی مسافت طے کر کے بحر ہند میں داخل ہوتے ہیں، نہر سویز کے کھل جانے کی صورت میں بحیرۂ اسود سے بحر ہند کا فاصلہ تقریباً دو ہزار دو سو میل رہ جائے گا، لیکن یہی آسانی امریکہ کے بحیرۂ روم میں مقیم چھٹے بحری بیڑے اور دوسری مغربی طاقتوں کے بحریہ کو بھی حاصل ہوگی، پھر ڈیگو گارسیا میں امریکی بحری اڈے کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ایک طرف امریکہ چین سے ڈرتا ہو اور دوسری طرف اُس ہند روس معاہدے سے بھی جو دوستی اور اشتراک وتعاون کا معاہدہ ہے! یا پھر سوویٹ خطرہ کا ہوّا کھڑا کر کے وہ بحر ہند میں اپنی بالادستی بہر قیمت قائم رکھنا چاہتا ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

ضیا پاشا

(۱۸۲۵ء — ۱۸۸۰ء)

(۲)

ضیا پاشا نے اس پر اظہارِ افسوس کیا ہے کہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ میں جب خود مختار بادشاہی نظام کا چلن ہوگیا اور چھوٹی چھوٹی آزاد سلطنتیں قائم ہوگئیں تو اصل اسلامی روح اس ہیئت اجتماعی سے جاتی رہی۔ عرصہ تک اسلامی حکمرانوں نے بادشاہ کا لقب اختیار نہیں کیا، بلکہ وہ اپنے آپ کو امیر المومنین اور خلیفۂ رسول اللہ کہلانے ہی میں سعادت تصور کرتے تھے، جب تک یہ صورت رہی اور قانون اسلامی کے مطابق عدل و انصاف کو قائم رکھا گیا، اسلامی حکومتوں میں استحکام رہا اور وہ خوشحالی اور مسرت و شادمانی کی بھی ضامن رہیں، ضیا کے خیال میں سولہویں صدی تک عثمانی سلطنت کی یہی حالت تھی۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ اس نے اس معاملہ میں جانبداری سے کام لیا ہے۔ یہ کہنا کہ سلطنت عثمانیہ میں سولہویں صدی تک شریعت کے مطابق سب کچھ ہوتا رہا صحیح نہیں ہے، حقیقت تو یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے بعد کبھی پورے طور پر شریعت کا نفاذ نہیں رہا اور بعد میں تو شریعت سلاطین، امراء اور سرکاری علماء کے ہاتھوں استعمال ہوتی رہی، اس کا نام زیادہ لیا گیا، اس پر عمل کم ہوا۔

ضیا پاشا نے سماج کی ابتداء سے متعلق جو خیالات پیش کئے ہیں، ان سے بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ انگریز مفکرین ہوبز اور لوک وغیرہ سے متاثر تھے، لیکن چونکہ وہ کبھی براہ راست

ان کے اثر میں نہیں آئے اس لئے ہمارا خیال ہے کہ ان پر روسو کا اثر زیادہ تھا، اس کی کتابوں کا انھوں نے فرانسیسی زبان ہی میں مطالعہ کیا تھا، پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سلطنت عثمانیہ کے حالات اور اپنے اصلاحی خیالات کی بنا پر وہ روسو کی اس بات سے متفق نہیں تھے کہ معاہدہ صرف ایک ہوا ہوگا۔ نامق کمال کی طرح وہ بھی سماج کی ابتدار اور قیام حکومت کو دو معاہدوں کا مرہون منت تصور کرتے تھے۔۔۔۔ ایک معاہدہ تو لوگوں کا آپس میں کہ وہ سب اپنی فطری آزادی کو سماج کی مرضی کے مطابق کر دیں گے اور دوسرا معاہدہ سماج کے عام افراد اور اُن منتخب افراد یا فرد کے درمیان کہ آخر الذکر سماج کا بامعاوضہ خدمتگار ہوگا۔ اس کا مطلب تو یہی ہے کہ باوجود اپنی اسلامیت کے نامق اور ضیا دونوں نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ اسلام میں سارے اقتدار کا سرچشمہ خدا ہے اور یہ خدا کا حکم ہے کہ اُولوالامر کی اطاعت کی جائے۔ ضیا پاشا کی تحریروں میں شریعت کی یہ حیثیت ختم ہوتی معلوم ہوتی ہے کہ یہ افراد پر سیاسی ذمہ داری بھی عائد کرتی ہے، اور یہ صرف ایسے قانون کی شکل میں باقی رہ جاتی ہے جو عوام کو حکمراں کے مظالم سے بچانے میں ممد و معاون ثابت ہو۔ ان کو ایسا اس لئے کرنا پڑا کہ انھیں اپنے اس قسم کے بیانات و خیالات کے لئے فکری اساس کی تلاش تھی (خواہ یہ فکری اساس اسلامی اصولوں کے منافی ہو یا نہ ہو) کہ "ینگ ٹرکی پارٹی (Young Turkey Party) کی مساعی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ چند افراد کے آمرانہ اقتدار کے بجائے ارادۂ قومی یعنی بلالحاظ نسل و مذہب سلطنت کی پوری آبادی کی مشیئت و مرضی کی حکمرانی ہو۔" ایک طرف تو ضیا نے اس طرح کے انقلابی خیالات پیش کئے ہیں لیکن دوسری طرف جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ آخر وقت تک بادشاہی نظام حکومت سے مایوس نہیں تھے اور یہ امید رکھتے تھے کہ اگر سلطان وزرار کو اختیار سونپنے کے بجائے سارے اختیارات خود استعمال میں لائے اور براہ راست امورِ سلطنت کی نگرانی کرے تو بڑی حد تک عدل و انصاف قائم ہو جائے گا تو ہمیں اُن کے فکر و عمل کی کمزوری کا احساس ہوتا ہے۔ ضیا سے جب یہ کہا گیا کہ اگر بادشاہ نااہل اور ظالم ثابت ہو تو کیا کیا جائے تو انھوں نے مسئلہ

کا یہ حل پیش کیا کہ بادشاہ کی نااہلی اور وزیروں کی ناانصافیوں سے محفوظ رہنے کی صورت یہ ہے کہ ایک قومی مجلس (نیشنل اسمبلی) کی تشکیل کی جائے جس کے سامنے انتظامیہ جوابدہ ہو۔ لیکن انہیں اس کا پورا یقین تھا کہ [illegible] ہو تو یہ غیر ذمہ دارانہ رویہ اختیار نہیں کرے گا [illegible] یاد رکھنے کی بات ہے کہ وہ سلطان عبدالحمید (۱۸۷۶ــ ۱۹۰۹) جیسے "غیر ذمہ دار" سلطان کے عہد حکومت [illegible] استبداد کو دیکھنے اور سہنے کے لئے زندہ رہے۔

ضیا پاشا نے [illegible] نظریے جیسا کہ اب تک کی ہماری بحث سے واضح ہو چکا ہوگا، مغرب کے سیاسی و عمرانی افکار سے ماخوذ تھے۔ لیکن [illegible] بیان کرنے میں [illegible] اس وقت بڑھ جاتی تھی جب اسلامی تصورات سے وہ ان کی مطابقت نہیں کر پاتے تھے اور [illegible] عوام کا خوف ان پر اس قدر غالب تھا کہ وہ بہر قیمت مغربی افکار کو صحیح، معقول اور لائق تقلید [illegible] آمادہ نہیں ہو سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کہیں ان کی تحریریں مبہم ہو گئیں اور کہیں اسلامی فکر ان کے سیاسی خیالات سے متصادم نظر آیا۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے جو مسئلہ سامنے آتا ہے وہ انسان کے فطری طور پر نیک ہونے کے نظریے کے بارے میں ان کا مبہم اور غیر واضح رویہ ہے۔ انھوں نے روسو کی کتاب "امیل" کا ترجمہ کیا تھا اور وہ اس سے متاثر تھے، اس کے اثر سے ان کا خیال ہوگا کہ انسان فطری طور پر نیکی ہی کی طرف مائل رہتا ہے۔ لیکن فطرت انسانی سے متعلق اسلام کا نظریہ یہ نہیں ہے۔

ضیا پاشا کے خیال میں انسان اپنی فطری حالت میں جانوروں سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے، اور اگرچہ وہ جانوروں سے اس بات میں ممتاز ہے کہ وہ [illegible] بنا سکتا ہے لیکن خود اپنی نوع سے دشمنی کرنے اور اسے تباہ کرنے کی صلاحیت اس میں کہیں زیادہ ہے یہ صرف شریعت کی صورت میں پیغام ربانی ہی ہے جس سے اس سماجی انتشار میں ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ضیا کی تحریروں میں وہ مقامات بھی ملتے ہیں جہاں انھوں نے سوشلائزیشن ([illegible]) اور ذہن انسانی کی گرہوں کے کھلنے کی بات کی ہے اور انہیں تاریخ کے عہد آفریں ترقی پسند عوامل سے تعبیر کیا ہے اس

سلسلہ میں وہ کہیں شریعت کے فیصلہ کن منافع اور اثرات کا تذکرہ نہیں کرتے، بلکہ بعض جگہ تو خصوصیت کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ سیاسی ارتقا اور عمومی فلاح و ترقی کا سبب وہ قوتیں رہی ہیں جو تاریخ میں غیر شخصی اور آزادانہ طور پر سرگرم عمل رہتی ہیں۔ ایک موقع پر وہ لکھتے ہیں کہ "چونکہ موجودہ صدی عالم انسانی کے شباب کا زمانہ ہے، اس لئے آزادی کا تصور ایک سیل رواں کی طرح عالمگیر پیمانے پر پھیل رہا ہے، اب مطلق العنان بادشاہوں کے فرسودہ طریقوں، مثلاً قید و بند، جلاوطنی اور قتل و غارتگری سے بند باندھ کر تصور آزادی کے اس سیل رواں کو نہیں روکا جا سکتا۔"

اسی نظریے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شاہی استبداد لوگوں کے اخلاقی زوال اور عام انحطاط کا سبب بن جاتا ہے اور تہذیب کی بقا و ارتقا کا انحصار اچھی حکومت پر ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سا خیال ہے جس پر ضیا کی طبیعت جمتی تھی؟ آیا یہ کہ انسان اپنی کمزوریوں اور خواہشات پر قابو حاصل کرنے کے لئے خود کوئی نظام حیات بنا سکتا ہے یا یہ کہ اسے شریعت کی طرح کسی پیغام الٰہی کا منتظر رہنا چاہئے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ضیا کے خیالات اتنے منتشر ہیں کہ یقین کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھیں اپنے ذہنی سفر میں خود کبھی یکسوئی حاصل نہیں ہوئی، وہ شرایعت زم اور دلیبرن زم میں اپنے لئے بھی کوئی مطابقت تلاش نہ کر سکے۔

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے "آزادی" سے متعلق ضیا کے نزدیک سب سے محکم دلیل یہ تھی کہ اس نعمت سے خدا نے انسانوں کو پیدائشی طور پر نوازا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ یہ تصور جو بظاہر بہت دلکش ہے حقیقتاً بہت مبہم ہے اور اس کی تشریح مختلف انداز میں کی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ بقول روسو آدمی آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، یہ وہ زنجیریں ہیں جنھیں ہم سماجی، سیاسی، معاشی اور روایات وغیرہ کے بندھن کہتے ہیں، بہرحال، ضیا نے اس نظریے کو اس لئے اپنایا یا استعمال کیا کہ وہ اس کے سہارے اس خیال کی وضاحت کر سکیں کہ بغیر قانون کے آزادی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ہر قوم کی اپنی طبعی ساخت، خصوصیات اور رسم و رواج کے مطابق قانون وضع کئے گئے۔ ایسا کبھی دیکھنے میں نہیں آیا کہ کوئی قبیلہ یا انسانی جماعت سماج

کا حصہ ہو اور کسی نہ کسی نظام قانون کی، خواہ وہ کم تر درجے ہی کا نظام قانون کیوں نہ ہو، پابند نہ ہو۔ یہاں تک کہ وحشی قبائل میں ایسی رسمیں پائی گئی ہیں جنھیں قانون قاعدے کی حیثیت حاصل تھی۔" اسی سلسلے میں ضیا نے کہا ہے کہ ہر قوم کا نظام قانون اس کے حالات اور مزاج کے مطابق ہوتا ہے اور اگر اس قانون میں کوئی بڑی تبدیلی لے آئی جائے تو اس قوم کا، من حیث القوم، زوال شروع ہو جائے گا۔ درحقیقت، یہ کہہ کر وہ اپنے اس خیال کو پیش کرنا چاہتے تھے کہ اگر ترکوں نے شرعیت کو چھوڑ دیا تو ان کی تہذیبی شخصیت و انفرادیت ختم ہو جائے گی اور عثمانی سلطنت بھی صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گی۔

ضیا پاشا نے کہا کہ حکومت کو ذمہ دار ہونا چاہئے اور اس کے لئے اُس نے نیشنل اسمبلی کے قیام کے لئے تجویزیں بھی پیش کیں، مگر یہ سب اُن کے سیاسی نظریے میں، اگرچہ اہم لیکن، جزوی حیثیت رکھتی تھیں۔ کیونکہ وہ ایک محب وطن بھی تھے اور اس بات سے بہت زیادہ متفکر کہ سلطنت عثمانیہ روز بروز کمزور ہوتی جا رہی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ صورت حال تنظیمات کے نتیجے کے طور پر پیش آرہی تھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے انیسویں صدی کے وسط میں ترکوں کی تحریک حُبِ وطن کے گوناگوں اسباب کی خاصی وضاحت ہوتی ہے۔

انیسویں صدی میں ترکی میں یورپ کے تاجروں کو بہت زیادہ مراعات حاصل ہو گئی تھیں اور اس کی وجہ سے ترک تاجروں کا طبقہ تباہ ہو رہا تھا۔ یورپ کی بڑی طاقتوں کی مداخلت ترکی کے داخلی امور میں بڑھتی جا رہی تھی، یورپین تاجر، انجنیر اور دوسرے پیشوں سے متعلق افراد اپنی مخصوص پوزیشن سے ناجائز فائدہ اٹھا رہے تھے، ترکی کی عیسائی اقلیت کے تحفظ کا مسئلہ کھڑا کر کے یورپین ممالک اپنے سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے سازشیں کر رہے تھے جبکہ حکومت ترکی کی مالی حالت ابتر ہو کر رہ گئی تھی اور بیرونی قرضوں کی مقدار میں اضافہ ہو رہا تھا۔ ترک تاجر تجارت کے میدان میں اپنی جگہ تنگ پا کر سرکاری ملازمتوں میں آرہے تھے اور اس سے حکومت کے مالیات پر اور بوجھ بڑھ رہا تھا۔ سلطنت سے متعلق اوپر کا طبقہ حالات سے یا تو بے خبر تھا یا جان بوجھ کر

ان سے آنکھیں چُراتا تھا، اس کے بس میں اب یہ نہیں رہا تھا کہ ترکی سے باہر سلطنت عثمانیہ کے وقار کو بلند کرنے کے لئے کوئی مناسب اقدام کر سکیں۔ ضیا پاشا نے اپنے کئی مضامین میں انھیں واقعات و حقائق کو انیسویں صدی میں سلطنت عثمانیہ کے روز افزوں زوال و انحطاط کا سبب قرار دیا ہے۔

ضیا نے مسئلہ مساوات کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا (حریت، ۵ اکتوبر ۱۸۶۸ء)، اس میں انھوں نے ۱۸۵۶ء کے اصلاحات سے متعلق فرمان شاہی کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس وقت مغربی طاقتوں کو سب سے زیادہ اس بات پر اعتراض تھا کہ باب عالی کی عیسائی رعایا کے ساتھ سیاسی معاملات اور سرکاری ملازمتوں میں امتیاز برتا جاتا ہے۔ باب عالی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا تھا کہ گل خانے فرمان (۱۸۳۹ء) کے ذریعہ اس نے قانون کے سامنے سب کی برابری کو تسلیم کر لیا تھا۔ ضیا پاشا مانتے تھے کہ اس دلیل میں بظاہر معقولیت ہے لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حقیقت کچھ اور ہے۔ انھوں نے لکھا کہ جس مساوات کا گل خانے کے خط ہمایوں میں تذکرہ ہے وہ محض پرائیویٹ لا (Private Law) تک محدود ہے یعنی یہ کہ ہر شخص کو قانونی چارہ جوئی اور قانونی انصاف کا حق ہے اس لئے یہ کہنا کہ سلطنت نے پہلے ہی گل خانے فرمان کے ذریعہ مکمل سیاسی مساوات کا اعلان کر دیا ہے بڑی مضحکہ خیز بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خود حقائق سے اس کی نفی ہوتی ہے۔"

انھیں ۱۸۵۶ء کے فرمان کی اس دفعہ پر سخت اور اصولی اعتراض تھا کہ تمام مذہبی اقلیتوں کے افراد کو ان کی تعداد کے تناسب سے سرکاری (سول اور فوجی) ملازمتیں ضرور دی جائیں گی۔ ان کا کہنا تھا کہ اقلیتوں کو برابر کا درجہ دینے کے اصول کا یہ مطلب سمجھنا کہ فوج میں ایک مسلمان، ایک یہودی ایک کیتھولک عیسائی اور ایک آرتھوڈوکس یونانی کلیسا کا عیسائی جنرل ہونا چاہئے ایسا ہی ہے جیسے سلطان کو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ ہفتہ میں ہر روز ایک مختلف رنگ کا پاجامہ پہنے۔ ضیا پاشا نے اپنے مضمون کے آخر میں لکھا کہ مغربی طاقتیں یہ چاہتی ہیں کہ اقلیتوں کو برابر کے سیاسی حقوق دیئے جائیں۔ اور یہ مطالبہ اس طرح پورا نہیں ہو سکتا کہ اقلیتی افراد کو بڑی سے بڑی سرکاری ملازمتیں دی جائیں بلکہ اس طرح کہ ان کو حکومت پر اپنا کنٹرول رکھنے کا موقع دیا جائے۔

ضیا پاشا اور نامق کمال دونوں ہی کو تاریخی تشریحات سے دلچسپی تھی لیکن دونوں کے سیاسی افکار میں ایک اہم فرق بھی تھا اور وہ یہ کہ اپنی روایت پرستی کے باوجود کمال یورپ میں عقلیت تجدد اور روشن خیالی کی تحریک کے خیالات و تصورات سے اپنے آپ کو الگ نہیں رکھ سکتے تھے خاص طور سے اس نظریے سے کہ زندگی ہمہ وقت رواں دواں رہتی ہے۔ ان خیالات و تصورات کا ان پر اتنا گہرا اثر تھا کہ ایک طرح سے ان کی اشاعت وہ اپنا فریضہ تصور کرتے تھے۔ کمال نے جو تاریخی تجزیے کئے ہیں وہ اس غرض سے نہیں تھے کہ سلطنت عثمانیہ کے زوال کے اسباب تلاش کئے جائیں۔ بلکہ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ بنیاد تلاش کی جائے جس پر عثمانی تہذیب کی رو اور مغرب کے ترقی کے دھارے میں ایک خوشگوار امتزاج کی تعمیر کی جا سکے۔ ضیا پاشا کے یہاں یہ رجحان بہت کمزور ہے اور اس خیال کی کوئی خاص اہمیت نہیں، انھیں سلطنت کے انحطاط و زوال کے اسباب بیان کرنے سے زیادہ دلچسپی تھی۔

ضیا پاشا نے لکھا ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے زوال کے اسباب کے سلسلہ میں اس ایک خاص واقعہ اور اس کے نتائج کا خاص طور سے مطالعہ اور تجزیہ کرنا چاہئے جو تقریباً اسی زمانہ میں رونما ہوا جب سلیمان اعظم (متوفی ۱۵۶۶ء) کا انتقال ہوا تھا۔ اس وقت تک صورت یہ تھی کہ دودمان عثمانی کے چشم و چراغ دور دراز صوبوں میں بھیجے جاتے تھے جہاں انھیں جہانگیری و جہانبانی کے عملی تجربے کا موقع دیا جاتا تھا۔ میدان جنگ اور دربار میں ان کی صلاحیتوں کو جانچنے کے لئے ان کے ساتھ علماء نظار اور امراء کی ایک جماعت بھی سلطان کی طرف سے متعین کی جاتی تھی۔ اس طرح ان میں سے جب کوئی شہزادہ عنان حکومت سنبھالتا تھا تو خام اور نو آموز نہیں ہوتا تھا، اور اخلاقی اعتبار سے بھی اس میں خوبیاں ہوتی تھیں۔ لیکن سلیمان اعظم کی وفات کے وقت ہی سے وزرائے اعظم نے یہ رسم ختم کر دی اور مملکت کے معاملات، حالات سے شہزادوں کو بے خبر رکھنے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ محمد دوم، سلیم اول اور سلیمان اعظم کے کسی وزیر اعظم کو میدان جنگ میں کبھی شکست کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ لیکن بعد میں جو سلطان سریر آرائے سلطنت ہوئے وہ اپنے وزیروں یا شرپسند عناصر

کی ریشہ دوانیوں کا شکار رہے، اس طرح سلطنت کی قوت روز بروز کم ہوتی گئی۔ ضیا پاشا نے ایک بات کی طرف اور توجہ دلائی ہے اور وہ یہ کہ شروع میں افواج عثمانی 'غزا' کے مذہبی تصور سے سرشار رہتی تھیں۔ غازی بننے کی تمنا ہر ترک کے دل میں چٹکیاں لیتی رہتی تھی اور وہ اولین فرصت میں اپنے اس مذہبی فریضہ کو ادا کرنے کے لئے تیار رہتا تھا۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ اس مذہبی جذبے میں بھی کمزوری آتی گئی اور اس سے فوج کے مورال (Morale) میں بھی گھن لگنا شروع ہو گیا۔ دوسری طرف یوروپین قوموں نے فوجی تربیت کے نئے طریقے اپنائے اور جنگی اسلحوں کی تیاری میں بھی بہت کچھ اصلاح و ترقی کر لی، ضیا پاشا کے نزدیک ترکوں کے مذہبی جوش میں کمی کی وجہ یہ تھی کہ سلاطین اور وزرا کو شریعت پر عمل کرنے اور کرانے سے کوئی دلچسپی نہیں رہ گئی تھی، خاص طور سے وزیروں نے اس سلسلہ میں بڑا شرمناک رول ادا کیا، انھوں نے شریعت کے اصولوں کو نظر انداز کر کے عدل و انصاف کی فضا کو ختم کر دیا، جابرانہ طریقہ کار اپنا لیا گیا اور سلطنت کی بنیادوں میں استبداد کچھ اس طرح سے داخل ہو گیا کہ حکومت تو بظاہر مضبوط معلوم ہوتی تھی لیکن اندر اندر سے اس کا استحکام کمزور ہوتا جا رہا تھا۔ بعد میں جینیسری سپاہیوں نے جو ہنگامے برپا کئے اور درباری سازشوں نے سلطنت کو جس طرح رسوا کیا وہ اس کا کھلا ثبوت ہے۔

شاہی اقتدار پر غاصبانہ قبضہ کرنے والوں کی نفع اندوزی اور وزیروں کی ناعاقبت اندیشی اور اس سے پیدا ہونے والی بدنظمی و فضول خرچی کے سبب اٹھارویں صدی میں ترک افواج کو بڑی ہزیمتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اپنے ایک مضمون میں ان ہزیمتوں کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے ضیا پاشا نے بڑے دردمند لہجے میں ایک مثال دی ہے جس سے کہ اس زمانے میں وزرا کی حالات سے بے خبری اور بے حسی کا اندازہ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جس وقت کہ داماد ابراہیم پاشا گولڈن ہارن میں گرنے والے چشمے پر آبشاری تعمیر کرا رہے تھے اور اس چشمے کے دونوں طرف سرسبز ڈھلوان پر خوشنما باغات لگوا رہے تھے اور کچھوؤں کی پیٹھ پر روشن موم بتیاں نصب کر کے انھیں گل و لالہ کے تختوں میں گلگشت کے لئے چھوڑ رہے تھے اور اس طرح سلطان احمد کے ذہن سے جد و جہد اور عمل کے تصور کا ہر نقش

محو کردینے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے، روس میں پیٹر اعظم سینٹ پیٹرسبرگ کا شہر آباد کرنے، کرانستات میں روسی بحریہ کے لئے بندرگاہ بنوانے اور اپنی بری اور بحری افواج کو جدید طرز کی تربیت دینے میں مصروف تھا۔

اپنے اس مضمون میں انھوں نے اس طرح کی کئی مثالیں بیان کی ہیں اور لکھا ہے کہ قسطنطنیہ میں یورپ کے ہر ایسے ملک کا جس کی کچھ بھی اہمیت تھی، سفارت خانہ موجود تھا۔ ان ملکوں کے سفراء یونانی ترجمانوں اور مترجموں کے توسط سے ترکوں سے متعلق معلومات فراہم کرتے تھے جو اکثر غلط اور گمراہ کن ہوتی تھیں، نتیجہ کے طور پر ترکوں کے خیالات، ان کے رسم و رواج اور تہذیب و تمدن کے بارے میں یوروپین اقوام میں بہت سی غلط فہمیاں پھیل گئیں، لیکن جہاں تک سلطنت عثمانیہ کا تعلق ہے، عرصہ تک اس کے سفارت خانے یوروپین ممالک کی راجدھانیوں میں نہیں قائم ہوئے اور ترکوں کو یہ صحیح اندازہ نہ ہو سکا کہ یورپ کے معاشرے میں کس قسم کی اور کتنی عہد آفریں تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ اس طرح ترکوں اور یورپ کی قوموں میں ذہنی اور معاشرتی اجنبیت کی خلیج بہت وسیع ہوتی گئی، بعد میں روس نے مشرق وسطیٰ سے متعلق اپنی پالیسی کی تشکیل میں اس صورت حال سے بہت فائدہ اٹھایا، مثال کے طور پر زارینا کیتھرائن ایک طرف تو ترکوں سے جنگ کرتی تھی اور دوسری طرف یورپ کی اہم شخصیتوں سے تعلقات بڑھا کر، کسی کو ذاتی طور پر چند سطریں لکھ کر اور کسی کو تحفے تحائف دے کر اور بظاہر توجہ خاص کا مرکز بنا کر اپنے حق میں رائے عامہ تیار کرتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ والوں میں سلطنت عثمانیہ کے خلاف پروپیگنڈے کی ایک مہم شروع ہو گئی اور وہ اس بات پر یقین کر بیٹھے کہ ترکی حکومت میں عیسائیوں کی حالت ایسی ہے جیسے بھیڑوں کی رکھوالی پر بھیڑیے مقرر کئے جائیں۔ یونانیوں نے ترکوں کے خلاف جب علم بغاوت بلند کیا تو اس بات کی بڑی اشاعت کی گئی کہ ایتھنز فلسفے اور فلسفیوں کی سرزمین ہے اور آج بھی اس میں نہ معلوم کتنے سقراط اور افلاطون موجود ہیں، لیکن افسوس کہ ان پر آل عثمان کی حکمرانی ہے جو عادتاً ظالم اور جابر ہیں۔

ضیا نے مصطفےٰ رشید پاشا (۱۸۰۰ـــــ ۱۸۵۸) پر بھی تنقید کی ہے۔ رشید پاشا کا شمار

تنظیمات کے ضمن میں ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ چونکہ وہ یورپ میں مشہور اور اہل یورپ کی نظروں میں مقبول بننا چاہتے تھے، انھوں نے یورپ کو یہ باور کرایا کہ تنظیمات چارٹر میں سلطان کی طرف سے جو حقوق و مراعات عثمانی رعایا کو دئے گئی ہیں، تاریخ اسلام میں) وہ ایک نئی چیز ہے۔ اس سے دو خرابیاں پیدا ہوئیں: ایک تو یہ کہ یورپ والوں کا یہ یقین پختہ ہو گیا کہ شریعت اسلامی میں اس طرح کے حقوق کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور دوسرے یہ کہ مصطفیٰ رشید پاشا کے جانشینوں، فواد پاشا اور عالی پاشا نے بھی یہی پالیسی اختیار کی اور اس گمراہ کن نقطۂ نظر کو مزید تقویت ملی۔

ضیا پاشا کے اس تجزیے اور مذکورہ بالا خیالات سے آج کا روشن خیال ذہن مطمئن نہیں ہو سکتا، اور آج کیا اس وقت بھی نامق کمال جیسے نشاط تجدد پسند بھی مطمئن نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اس نظریے کے کہ اصل اقتدار اعلیٰ عوام کے ہاتھ میں ہونا چاہیے، اتنے پرجوش مداح اور مبلغ نہیں تھے جتنے کہ نامق کمال تھے، لیکن ان سب کے باوجود ان کے سیاسی فکر میں ایک پہلو بہت نمایاں تھا یعنی یہ کہ حکومت کا وجود ہے جس میں عوام کے ساتھ عدل و انصاف کیا جائے۔

(باقی)

عظیم الحق جنیدی

اولین آثار شعر فارسی

اگرچہ فارسی شاعری کے ابتدائی مدارج ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں لیکن آثار عجم سے ہم اس کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ابتداً نظم کی دو قسمیں تھیں۔ ایک گیت دوسرے رجز۔ ابتدائی گیتوں کے نمونے ہم تک نہیں پہنچے رجز کا بہترین نمونہ یادگار زریراں ہے۔ اوستا مصنفہ زرتشت کے گاتا میں قدیم ترین ایرانی نظم کے صحیح نمونے ملتے ہیں۔ اس کے دوسرے حصہ یشت میں جو مناجاتیں ہیں وہ بڑی حد تک منظوم ہیں۔

ایرانیوں نے ملک کے غیر مذہبی ادب کی طرف بہت کم توجہ کی ہے اور شاید اسی وجہ سے پہلوی زبان میں فنی، علمی اور خصوصاً نظم کی کتابیں بہت کم ملتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی راگوں اور گانے والوں کا تذکرہ جابجا ملتا ہے۔ عہد ساسانی کا ادبی ذخیرہ گیتوں، قصوں اور حکایتوں پر مشتمل ہے۔ تقاریب کے موقعوں پر ساسانی بادشاہوں کے محل نغموں کی آواز سے گونجتے سنائی دیتے تھے۔ خسروانِ ایران فن موسیقی کے بڑے قدردان تھے ان کے درباروں میں گانے بجانے والوں کا مجمع رہتا تھا۔ سارکس اور باربد نام اسی زمانہ کی یادگار ہیں۔ اور مربیانِ موسیقی میں خسرو پرویز کا نام ہمارے دعوے کی دلیل ہے۔

اگرچہ ایران قدیم کی شاعری قافیہ ردیف سے معرا تھی لیکن بحر اور وزن ضرور ہوتا تھا۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ دیہاتی گیتوں کا ترنم الفاظ کی ترتیب پر منحصر ہوتا تھا۔ اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ایران قدیم کے گیتوں میں بحر اور وزن ہوتا تھا اور وہ بڑی حد تک عرب

جاہلیت کے رجز سے مشابہ تھے۔

عہد ساسانی میں شاعری کے وجود سے مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ عبداللہ ابن المقفع نے کلیلہ دمنہ (عربی) کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ جب حکیم برزویہ ہندوستان سے کلیلہ و دمنہ کا مسودہ لےکر واپس آیا تو نوشیروان عادل نے حکم دیا کہ ایک عظیم الشان جشن برپا کیا جائے۔ اس میں تمام ملک کے شاعر اور خطیب شرکت کریں اور اپنے کمالات کی نمایش کریں۔

۲۔ بہرام گور کے متعلق جو حکایت مشہور ہے اس میں اس کو ایران قبل از اسلام کا پہلا شاعر بتایا گیا ہے، اگرچہ یہ دعویٰ غلط ہے، لیکن اس سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ چوتھی صدی عیسوی میں پہلوی شاعری کا وجود تھا۔

۳۔ اسی طرح یہ قصہ کہ قصر شیریں پر خسرو پرویز (۶۲۸ — ۶۵۹۰) نے یہ شعر کندہ کرایا تھا:

ہژبرا بگیہاں انوشہ بذی

جہاں را بدیدار توشہ بذی

اگرچہ صحیح نہیں معلوم ہوتا لیکن یہ بات ضرور معلوم ہوجاتی ہے کہ عہد ساسانی میں اس قسم کی شاعری ہوتی تھی۔

۴۔ اس کے علاوہ اس زمانے کے نغموں اور گیتوں کے نام مثلاً لحن خسروانی وغیرہ جو آج تک موجود ہیں اور ان میں سے اکثر اسلامی عہد میں مستعمل تھے، اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ عہد ساسانی میں موسیقی کے ساتھ شاعری بھی موجود تھی۔

۵۔ نیز مندرجہ ذیل اصطلاحات بھی پہلوی شاعری کی یادگار ہیں:

پساوند، سرواد (قصیدہ) چکامہ (غزل)، چامہ (قطعہ)

۶۔ زرتشتیوں کا یہ گیت جو تاریخ سیستان میں درج ہے، اس میں اس زمانہ کی اگر صحیح نہیں تو مسخ شدہ شاعری کا نمونہ ضرور ہے۔

فرخت بادا روش   خنیدہ گرشاسب ہوش

ہمی پرست از جوش   نوش کن می نوش

دوست بدا گوش   بآفریں نہادہ گوش

ہمیشہ نیکی کوش   دی گذشت و دوش

شاہا خدا ایگانہ!   بآفریں شاہی

ایران پر اسلامی تسلط کے بعد زبان اور تمدن کے احیاء اور ترویج میں پوری دو صدیاں صرف ہوئیں۔ عربوں نے قدیم ایرانی علماء اور صاحبانِ فن کی خواہ کسی شعبہ سے تعلق رکھتے ہوں قدر کی اور ان سے ایرانی علوم و تمدن کے احیاء میں مدد حاصل کی۔ اسلام کے عہدِ زریں کا بھی یہی زمانہ تھا کہ عباسیوں کی سرپرستی میں عربی علوم و فنون کی ترقی ہوئی تاریخ ادبیاتِ ایران کے نقطۂ نظر سے یہ زمانہ دورِ انقلاب ہے جس میں پہلوی اور عربی کے امتزاج سے ایک دوسری زبان، فارسی جدید پیدا ہو رہی تھی۔

فارسی شاعری میں اولیت کا مرتبہ مختلف حضرات کو عطا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہر ایک کے متعلق ایک حکایت بیان کی جاتی ہے جس کی بنیاد پر اس کو اس مرتبہ کا اہل سمجھا جاتا ہے۔ ہم ذیل میں ان سب حکایتوں کا ذکر کر کے بتائیں گے کہ وہ کون وجوہ کی بنا پر ناقابلِ قبول ہیں۔

۱۔ بیان کیا جاتا ہے کہ بہرام گور ایک مرتبہ اپنی محبوبہ دل آرام کے ساتھ شکار کو گیا تھا۔ وہاں ان دونوں نے مل کر مندرجہ ذیل شعر نظم کیا:

منم آں پیلِ دمان و منم آں شیرِ یلہ
نام بہرام ترا و پدرت بوجبلہ

لیکن یہ دعویٰ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ بہرام ۴۲۰ء سے ۴۳۸ء تک حکمراں رہا۔ اس زمانہ میں اگر فارسی شاعری کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ ابھی گہوارہ کی منزل سے نہ نکلی تھی، پھر یہ کس طرح مان لیا جائے کہ اس زمانہ میں ایک ایسا شعر تصنیف کیا جا سکتا ہے جو موجودہ فارسی کے

مشترکہ عروض کا نتیجہ ہو در آنحالیکہ اس زمانہ میں موجودہ فارسی کا وجود بھی نہ تھا۔

۲۔ عباس مروزی کا وہ قصیدہ جو اس نے ۸۰۹ء میں خلیفہ المامون کے مرو میں آنے کے موقع پر پیش کیا۔ اس واقعہ کو نہ معلوم کیوں اس قدر صحیح سمجھ لیا گیا ہے۔ عوفی کے مطابق قصیدہ اس طرح شروع ہوتا ہے:

اے رسانیدہ بدولت فرق خود تا فرقدین
گسترانیدہ بجود و فضل در عالم یدین
مر خلافت را تو شائستہ چو مردم دیدہ را
دین یزداں را تو بایستہ چو رخ را ہر دو عین

اس قصیدہ میں جس کے صرف چار شعر ہم تک پہنچے ہیں آگے چل کر مروزی نے لکھا ہے:

کس بریں منوال پیش از من چنیں شعرے نگفت
مر زبان پارسی را ہست تا ایں نوع بیں
لیک از آں گفتم من ایں مدحت ترا ایں لغت
گیرد از حمد و ثنائے حضرت تو زیب و زین

اگر اس نظم کو عروض وغیرہ وغیرہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کو دوسری صدی ہجری کی نظم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کو دیکھکر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ تصنیف پانچویں یا چھٹی صدی ہجری ہوگا، جب کہ عہد قدیم کی سلاست ختم ہو چکی تھی اور خاقانی کی لفاظی اور عربی و ترکی کے محاورات الفاظ اور تراکیب رواج پا چکی تھیں۔ حنظلہ بادغیسی، فیروز مشرقی اور رودکی کے کلام میں اور اس میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ عباس مروزی کی حمایت میں ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ یہ نظم بحر رمل مثمن مقصور (محذوف) میں ہے اور یہ بحر فارسی کے لئے مخصوص ہے۔ ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ عربی عروض کے بانی خلیل بن احمد کا انتقال ۱۷۰ھ میں ہوا ہے، تو کیا آپ یہ تسلیم کر لیں گے کہ صرف ۱۸ برس (۸۰۹ء) کے عرصے میں اہل ایران نے عربی عروض کو ترمیم کر کے اپنے مذاق کے مطابق بنا لیا

اور عباس مروزی نے ترمیم شدہ بحر میں ایک ایک ایسا ہمہ وجوہ مکمل قصیدہ لکھا؟

۳۔ ابو حفص حکیم فارسی کا قدیم ترین شاعر تھا اور اس کا یہ شعر:

آہوئے کوہی در دشت چگونہ دودا

یار ندارد یار چگونہ رودا

سب سے پہلا شعر ہے۔ شمس قیس نے اپنی کتاب معجم فی معاییر اشعار العجم فارابی (متوفی ۹۵۰ء) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ابو حفص ایک لائق مطرب تھا شاہ رود اسی کی ایجاد ہے۔ ۳۰۰ھ میں اس کا انتقال ہوا، اس صورت میں ہم یہ تو تسلیم کرلیں گے کہ اس شعر کی زبان زمانہ تصنیف کے مطابق ہے، لیکن یہ اعتراض پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ اولیت کا تاج ابو حفص کے سر پر کیوں رکھا جائے جب کہ اس سے پہلے تیسری صدی ہجری میں حنظلہ بادغیسی (۸۵۰ء) فیروز مشرقی (۸۹۰ء) اور ابو سلیک گرگانی (۸۹۲ء) شاعری میں نام پیدا کر چکے تھے۔

۴۔ اسی طرح یہ واقعہ کہ ایک روز یعقوب بن لیث کے لڑکے نے کھیلتے میں گولی گڑھے میں گرتے ہوئے دیکھ کر کہا: "غلطاں غلطاں ہمی رود تا لب گو" اور یعقوب نے اس فقرے کی موزونیت دیکھ کر ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو حکم دیا کہ اس کی بحر معلوم کر کے تضمین کریں، تاریخی شہادت کے مطابق صحیح نہیں۔

امیر ابو دلف عجلی کا انتقال ۲۲۶ھ میں ہوا اور اس وقت یعقوب بن لیث کو کوئی نہیں جانتا تھا، اس لئے کہ طاہر بن عبداللہ خراسان کا حکمراں تھا۔ اس کے علاوہ وہ کبھی ایسا با اثر امیر نہ تھا کہ ابو دلف اور ابن الکعب جیسے اہل قلم اس کے دامن دولت سے وابستہ رہے ہوں۔

اس گفتگو سے یہ تو طے ہو گیا کہ قدیم فارسی تذکروں نے شاعر اول اور شعر قدیم کے متعلق جو روایات بیان کی ہیں اور ان سے جو نتائج اخذ کئے ہیں وہ ہر اعتبار سے غلط اور لغو ہیں۔ صحیح واقعات کا انکشاف علمی تاریخ سے ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں جو تحقیقات کی گئی ہیں اس کا ملخص ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ یزید بن مفرغ کے یہ مصرعے جن میں زیاد بن ابیہ کی ماں سمیہ پر طنز ہے یزید بن معاویہ کی خلافت کے زمانہ سے متعلق ہیں اور اس کا دور خلافت ۶۷۹ء سے ۶۸۳ء تک تھا۔

آبست نبیذ است عصارات زبیب است سمیہ روسپیذ است

۲۔ خراسان کے بچوں کا وہ طنزیہ گیت جو اسد بن عبداللہ القسیری الخالتونی کی خاقان سے شکست کے موقع پر گایا گیا ۷۲۶ء کی تصنیف ہے۔

از ختلاں آمدیہ بروتباہ آمدیہ آباد باز آمدیہ خشک نزار آمدیہ

۳۔ ابوالینبغی العباس بن طرخان کا وہ شعر جو سمرقند کے دروازہ پر کندہ ہے:

سمرقند کندمند بذ نیست کی انگند

ازشاش نہ بہی ہمی شہ نہ جہی

کتاب الوزراء سے ہم کو اس شاعر کے متعلق اتنا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ جعفر برمکی اور فضل برمکی کے دربار سے وابستہ تھا خاندان برمکی کا زوال ۸۰۲ء کا واقعہ ہے۔

۴۔ دور صفاریہ کا مشہور شاعر محمد بن واسف تھا اس کے قصاید یعقوب کی شان میں اب تک ہماری نظروں سے پوشیدہ تھے اسی لئے فارسی شاعری کی ابتدا کا حال بھی نہ کھلا۔ تاریخ سیستان کے مصنف کے بیان کے مطابق یہ پہلا فارسی شاعر تھا جس نے کامیابی کے ساتھ نظم لکھی۔

انور صدیقی

خواجہ حسن نظامی کا ادبی مقام

(مصورِ فطرت خواجہ سید حسن نظامی دہلوی کے انیسویں
عرس کے موقع پر، ۱۳ر جنوری کو ایک بزم مقالات اور محفل
مشاعرہ منعقد ہوئی۔ پیش نظر مضمون اسی موقع پر پڑھا گیا
تھا۔)

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ آج سے کوئی ستائیس اٹھائیس سال پہلے میرے ایک بزرگ تھے جو چندہ وصول کرنے کے فن کے ماہر تھے اور جنھوں نے چندے کی وصولی کا ایک انوکھا طریقہ اختیار کر رکھا تھا اور وہ یہ تھا کہ وہ الہ آباد کے تھے اور صرف الہ آبادیوں سے چندے حاصل کرتے تھے اور وہ بھی ایسے الہ آبادیوں سے جو الہ آباد سے باہر کسی جگہ پر مقیم ہوں۔ اب عمر کی اس منزل پر پہنچنے کے بعد ان کی یہ حکمت عملی بہت بڑا نفسیاتی اور علاقائی حربہ معلوم ہوتی ہے۔ اُن کے اور کارگر حربوں میں ایک حربہ اور بھی تھا اور وہ تھا اکبر الہ آبادی کے اشعار سنانا اور بے تکان سنانا۔ یوں کہیے کہ وہ کلام اکبر کے حافظ تھے اور حافظہ ہی ان کا ذریعہ معاش تھا۔ اکبر الہ آبادی کے کلام کے ادبی نکتوں اور اس کے طنزیاتی تیکھے پن کو وہ سمجھتے تھے یا نہیں، اس کا تو مجھے اندازہ نہیں ہوا۔ اندازہ ہوا تو صرف اتنا کہ وہ اکبر کو خالص الہ آبادی شاعر بنا کر پیش کرتے تھے اور علاقائی یا شخصی عقیدت کا جذبہ جگا کر لوگوں سے چندے کے طالب ہوتے تھے۔ بہرحال، ان کے انداز کار میں انفرادیت اور انوکھا پن ضرور تھا۔ انھوں نے اپنی ایک ایسی ہی مہم کے سلسلے کی جھونک میں اکبر کا ایک

شعر سنایا تھا جو نہ جانے مجھے کیوں یاد ہوگیا اور وہ شعر یہ تھا:

خواجہ حسن نظامی سے دلّی نہ چھٹ سکی
حضرت ابوہریرہ سے بلّی نہ چھٹ سکی

خواجہ صاحب کے نام سے یہ میرا پہلا تعارف تھا۔ پھر بہت دنوں کے بعد ایک درسی کتاب میں ان کا ایک مضمون "گلاب تمہارا اور کیکر ہمارا" نظر سے گزرا جو زبان و بیان اور اندازِ نظر کی انفرادیت کی وجہ سے کچھ اتنا پسند آیا کہ میں نے اسے بار بار پڑھا اور اس میں ایک نیا لطف محسوس ہوا۔ مضمون نگار کا نام پڑھا تو معلوم ہوا کہ یہ تو وہی نام ہے جس کا ذکر اکبر کے شعر میں بہت عرصے پہلے سن چکا تھا۔ حافظے میں جب اکبر کا وہ شعر پھر گونجا جسے میں ابھی آپ کو سنا چکا ہوں، تو دل نے کچھ ایسا انبساط محسوس کیا، جس کے بیان پر نہ تو اس وقت قدرت تھی اور نہ ہی اب اعتماد ہے کہ بیان کرسکوں گا۔ بہرحال، یہ خواجہ صاحب کے کام سے میرا پہلا تعارف تھا۔ مگر اس تاثر کی خوبی یہ تھی کہ اس نے خواجہ صاحب کی تحریروں سے ایک طرح کی دلچسپی پیدا کردی اور اس طرح اولین تاثر میں جو دھندلا پن تھا وہ رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا اور وہ روشنی حرارت، جس کے خود خواجہ صاحب علمبردار تھے، بتدریج بڑھتی گئی۔ خواجہ صاحب اور اکبر الہ آبادی کا تعلق اُن خطوط سے مجھ پر ظاہر ہوا جو انھوں نے خواجہ صاحب کے نام لکھے تھے اور جو شائع بھی ہو چکے ہیں۔ اب دونوں کے ذہنی اور جذباتی رشتے، جو میرے لئے مبہم تھے، واضح محسوس ہونے لگے۔ خواجہ صاحب کی تحریروں میں جو طنز کی دھار ہے اور مزاح کی جو جان آفریں شادابی ہے، وہ بڑی حد تک خلقی ہوتے ہوئے بھی اکبر کی دین معلوم ہوتی ہے۔ خواجہ صاحب کی طنز یاتی حس کی تہذیب میں اکبر سے تعلق کا یقیناً بہت بڑا حصہ ہے جسے فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ خواجہ صاحب تو یہاں تک کہا کرتے تھے کہ مجھ میں شرافت اور شائستگی کی جو بھی جھلک ہے، وہ اکبر صاحب سے مستعار ہے اور اسے انھیں کی دین سمجھنا چاہیئے۔ اس بیان میں عقیدت اور ارادت کا جو رنگ ہے اس نے اسے قدرے مبالغہ آمیز بنا دیا ہے۔ مگر یہ بات تو تسلیم ہی کرنی چاہیئے کہ خواجہ صاحب کے اسلوب میں جو شگفتگی ہے اور طنز و مزاح کی جو زیریں لہریں ہیں، وہ ان کی نثر کو اکبر کی شاعری

سے قریب کر دیتی ہیں۔ دونوں کے ذہنی اور فکری رویوں میں بھی ایک طرح کا اشتراک ہے۔ اس اشتراک کو واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ مشرق اور مغرب کی جس تہذیبی کشمکش نے اکبر کو جنم دیا تھا وہ خواجہ صاحب کی زندگی میں ختم نہیں ہوئی تھی۔ سارے جذباتی اور فکری مضمرات کے ساتھ وہی کشمکش خواجہ صاحب نے بھی اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی اور اس کی ہوش ربائی کو اپنے باطن میں پوری طرح محسوس کیا تھا۔ ان کے تجربے اور حافظے کے حدود میں وہ سارے واقعات تھے جنھوں نے ایک تہذیبی بساط کو پامال کر دیا تھا۔ مسلم مغل تہذیب کے زوال اور پامالی کی ساری داستان انھوں نے اثر پذیری کی عمر میں اپنی والدہ سے سنی تھی، اور طالب علمی کے زمانے میں مغل شہزادوں کے ساتھ تعلیم پانے کے دوران، انھوں نے اپنی آنکھوں سے انحطاط اور زوال کے سارے نقوش دیکھے تھے اور ان سے متاثر ہوئے تھے اور اتنے معنی خیز طور پر متاثر ہوئے کہ ان کی دور اول کی تحریروں میں مغل شہزادیوں، شہزادوں اور بیگمات کے المیہ کے بیان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ایک مٹتی اور غروب ہوتی ہوئی تہذیب کی، انتہائی پرسوز اور المیہ لے میں مرثیہ خوانی خواجہ صاحب کی تقدیر کا حصہ بن گئی تھی۔ ان کی ابتدائی مقبولیت میں اس ماتم گساری کا بڑا ہاتھ ہے۔ اس موضوع پر ان کی تحریروں میں جو اثر انگیزی ہے اور ان میں جس طرح مغل تہذیب کی باز آفرینی کی گئی ہے، اور جیسی ادبیت ان میں بروئے کار آئی ہے وہ مغربی ادب میں صرف میلوری کی نثری کتاب مورتے دی آرتھر میں دیکھی جا سکتی ہے، جو کم و بیش ایک ایسے ہی موضوع پر لکھی گئی ہے اور اس کی زبان میں بھی وہی اور ویسا ہی لطف ہے جو خواجہ صاحب کی زبان میں ہے۔ شہنشاہ آرتھر نے جس جاگیردارانہ تہذیب کی بنیاد ڈالی تھی اور جس طرح اس تہذیب کا شیرازہ بکھرا تھا میلوری نے اس کی ماتم سرائی کی ہے۔ اس کی آنسوؤں میں بھیگی ہوئی نثر میں جو تاثیر ہے، وہی تاثیر مجھے خواجہ صاحب کی اس موضوع پر تحریروں میں نظر آتی ہے۔ میں دونوں کی اتفاقی مماثلت کا ذکر یوں کر رہا ہوں کہ مجھے ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد کی تہذیبی ابتری اور انتشار کے متعلق خواجہ صاحب کی تحریروں کو پڑھ کر میلوری یاد آیا ہے اور بار بار یاد آیا ہے اور یاد

آنے کے عمل میں مجھے ادبی مواد کی آفاقیت کا احساس ہی نہیں یقین بھی ہوا ہے۔

طنز نگار خواہ مشرق سے ہوا یا مغرب کے ان کی سرشت میں ماضی سے ایک حد تک جذباتی وابستگی اور حال سے برہمی و بیزاری کا عنصر ضرور ہوتا ہے۔ یہی خصوصیت رومانی ادیبوں کے جذباتی اور فکری رویوں میں بھی ہوتی ہے۔ خواجہ صاحب جہاں ایک طرف طنز و مزاح کے حربے سے اس تصادم یا کشمکش پر قابو پانے کی کوشش کرتے ہیں وہیں دوسری طرف ہمارے دوسرے رومانی نثر نگاروں کی طرح عقل کے مقابلے میں وجدان، جمود کے مقابلے میں حرکت، تعقل کے مقابلے میں تخئیل پر بھی زور دیتے ہیں۔ اگر آپ خواجہ صاحب کو کسی ادبی روایت کا حصہ سمجھ کر دیکھیں تو آپ کو ان کی ادبی قدر و قیمت کا بہتر طور پر اندازہ ہو سکے گا۔ آپ انھیں سرسید اور حالی کی فکری اور ادبی روایت سے وابستہ نہیں کر سکتے کہ وہ انیسویں صدی کی اس بے رحم عقلیت کو کسی طور پر تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھے جسے سرسید فروغ دینا چاہتے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ انھوں نے سرسید کی تحریک کے بعض پہلوؤں کی کبھی کبھی حمایت بھی کی تھی۔ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر شبلی و شرر سے زیادہ قریب تھے جن کے اثر سے اردو میں رومانی نثر کا فروغ ہوا۔ اگر یہ نکتہ سامنے رہے تو آپ کو خواجہ صاحب کا اکبر سے قرب بھی سمجھ میں آسکتا ہے اور ان کی افتادِ طبع بھی۔ مگر یہ سمجھنا کہ وہ اکبر سے قرب کی وجہ وہ سرسید کی عقلیت سے قریب نہ ہو سکے، صحیح نہیں ہے۔ تصوف کی وساطت سے زندگی اور زمانے کو سمجھنے کی جو بصیرت خواجہ صاحب کو ورثے میں ملی تھی اس سے وہ کسی حال میں بھی دست بردار نہیں ہو سکتے تھے۔ غیر جذباتی عقلیت کے قبول کر لینے کے بعد وہ فکر و احساس کی اس فضا سے یکسر دور ہو جاتے جس میں وسعت، شادابی اور شمولیت کی بے پناہ صلاحیت تھی اور جس کی تخلیق اُن کے مضامین کرتے ہیں۔ وہ اُس نئی مشرقیت کے علمبردار تھے جو یک رنگ نہیں، ہمہ رنگ ہے۔ یہ ہمہ رنگی انھیں تصوف سے ملی ہے جس میں عجمیت بھی ہے اور حجازیت بھی، عجم کا حسنِ طبیعت بھی ہے اور عرب کا سوز دروں بھی۔ خواجہ صاحب کے مضامین کے موضوعات کے تنوع پر غور کیجئے تو آپ کو حیرت ہوگی۔ یہ تنوع آپ کو ان کی تحریروں میں ہرگز نظر نہ آتا اگر وہ

اسلام کی شرعی اور فقیہانہ تعبیر کو تسلیم کر لیتے۔ یہی صورت اس وقت بھی پیدا ہوتی اگر وہ سرسید کی پیش کردہ عقلی توجیہہ کو قبول کر لیتے ـــــ ان دونوں رویّوں کو اپنا کر ممکن ہے کہ وہ دانشوری کی کوئی نئی روایت قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتے مگر اس سے ایک ایسا ادبی زیاں یا نقصان ہوتا جس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔ ان کی تحریروں میں جو کائنات سانس لیتی ہے اس کے ہر ذرے میں جان ہے، اس میں ابد کی وسعت ہے، احساس اور تخئیل کے ابراس پر ہر لمحہ سایہ کئے رہتے ہیں۔ جذبوں کے تمام رنگ پر بکھرے رہتے ہیں۔ اس کائنات میں ادنیٰ اور اعلیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے، کوئی بھی غیر اہم چیز غیر اہم نہیں ہے ایسی حسّی مساوات ان کے معاصرین میں کسی کے یہاں انہیں ملتی۔ میرے اس دعوے کی تصدیق ہر وہ شخص کرے گا جس نے ان کے مضامین کا مجموعہ "سیپارۂ دل" پڑھا ہے۔ ایسے موضوعات جن کو غیر اہم اور غیر ادبی سمجھ کر، ہمارے انشاپردازوں نے نظر انداز کر دیا تھا، وہ ان کے مضامین کا موضوع بنتے ہیں اور کچھ اس طرح بنتے ہیں جیسے انھوں نے خواجہ صاحب سے ان کے حجرے میں جا کر شکایت کی ہو کہ "حضور، ذات پات کے ماننے والوں نے ادب میں بھی برہمنیت کے رویے کو اپنا رکھا ہے، وہ تو اونچی ذات کے موضوعات کو اپناتے ہیں، ہم جو حقیر فقیر ہیں، انھیں ٹھکراتے ہیں۔" ایسا لگتا ہے کہ خواجہ صاحب نے ادبی عدم مساوات کے ان ستائے ہوئے موضوعات کی شکایت بڑی توجہ اور دلسوزی کے ساتھ سنی اور انھیں یقین دلایا کہ "جاؤ، فکر نہ کرو، میں تمھیں اپنے قلم سے زندۂ جاوید کر دوں گا، اونچ نیچ کے سارے فرق مٹا دوں گا، اب سے تم یہ سمجھو کہ تم ایک سید زادے کے آغوش خیال میں ہو۔" اس یقین دہانی کا یہ کرشمہ ہے کہ ان کے مضامین میں موضوعات کی وہ کثرت ہے کہ جیسے

کعبے میں دعاؤں کا ہجوم

وہ جو خواجہ صاحب کے ادبی کارناموں پر کام کرنا چاہتے ہیں انھیں اس تنوع اور وسعت کا سبب بھی بتا دوں۔ وہ سبب صرف یہی نہیں ہے کہ خواجہ صاحب اپنی ادبی انفرادیت

کی تشکیل کرنا چاہتے تھے اور انھوں نے محض اس خیال سے ایسے موضوعات کو اپنایا کہ ان کے اسلوب میں ایک اچھوتا پن آجائے۔ انفرادی اسلوب کی نفسیات پر کام کرنے والوں کو یہ بات شاید زیادہ اہم معلوم ہو اور ممکن ہے اہم بھی ہو مگر خواجہ صاحب کے اسلوب کے سلسلے میں ایک لاشعوری محرک بھی تھا اور وہ تھا وحدت الوجود کا متصوفانہ نظریہ جسے انھوں نے اپنی تخلیقی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنالیا تھا۔ اسی نظریہ کا اثر ہے کہ ان کا اندازِ نظر تمثیلی ہے۔ وہ زندگی کے ہر مظہر سے تصوف کا کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور نکال لیتے ہیں۔ خواہ وہ ماچس پر لکھ رہے ہوں یا لالٹین پر، خواہ کیکر پر لکھ رہے ہوں یا مچھر پر، اپنے مطلب کی بات کہنے کی تقریب پیدا کر لیتے ہیں اور یہ عمل کچھ اس قدر فطری ہوتا ہے کہ آورد کا گمان نہیں ہوتا بلکہ ان کے ذہن کی خلاقی اور مشاہدے کی ہمہ گیری کا اندازہ ہوتا ہے۔ نفسیات کے ماہروں نے تخیل کی خلاقی کا ایک معیار یہ ٹھہرایا ہے کہ وہ کتنی سرعت کے ساتھ متضاد اور متخالف تاثر پاروں میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا معیار ہے جو انیسویں صدی میں کولرج سے لیکر آج تک باطل نہیں ہوا ہے۔ اس معیار سے دیکھیئے تو خواجہ صاحب جیسا خلاق تخیل ان کے معاصرین میں کم نظر آئے گا۔ اکثر خلاق ذہن ایک یا دو سطحوں پر زیادہ موثر طور پر کام کرتے ہیں۔ باقی سطحوں پر تخلیقی شان سے کام نہیں کر پاتے۔ خواجہ صاحب کی خلاقی نے جتنی سطحوں پر کام کیا ہے اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو ان کی جولانگاہ کی وسعت سے واقف ہیں۔ ادب، صحافت، سیاست، تاریخ، طب، مذہب، تصوف اور سائنس جیسے بے شمار موضوعات پر انھوں نے لکھا ہے اور سب میں ایک ایسی تخلیقی شان پیدا کی ہے جسے ادبیت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یوں تو ان کی شخصیت جامع کمالات ہونے کی وجہ سے بہت سے پہلو اور رنگ رکھتی ہے مگر میں یہ بات بلا خوف تردید کہہ سکتا ہوں کہ وہ بنیادی طور پر ایک تخلیقی فن کار تھے اور ان کی شخصیت میں جو ایک [illegible] ابھرتی ہے۔ وہ بھی ان کی تخلیقی [illegible] کی [illegible] ہے۔ [illegible] آپ [illegible] سے یہ سوال کریں کہ وہ کیسے تخلیقی فن کار تھے اور یہ کہ ان کی فن کاری کو کس زمرے میں رکھا جائے

تو میں یہ کہوں گا کہ وہ دراصل ایک انشائیہ نگار تھے اور ان کی بیشتر اچھی تحریروں کو انشائیہ نگاری کے زمرے میں رکھنا چاہیئے۔ انشائیہ کا جو ادبی تصور مغرب سے اردو میں آیا تھا اور جس کو وہاں لوگوں نے افکار پریشاں کا نام دیا تھا اس کی سب سے اوّلین اور معتبر مثال خواجہ صاحب کی تحریریں ہیں۔ یوں تو انھوں نے ڈرامہ بھی لکھا اور افسانے بھی لکھے مگر ان کی ادبی شفاعت کے لیے "سیپارۂ دل" کے انشائیے کافی ہیں۔ انشائیے کے میدان میں ان کے جو کارنامے ہیں ان کا خاطر خواہ اعتراف ہمارے ادبی ناقدین نے نہیں کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ ہماری دانش گاہوں میں خواجہ صاحب کے ادبی مرتبہ ومقام کے تعین کا کام کیا جائے اور مجھے یقین ہے کہ یہ کام خواجہ صاحب مرحوم کی شخصیت کے حقیقی خدوخال کو نمایاں کرے گا۔ ان کی زبان کا مطالعہ بھی ایک الگ موضوع بن سکتا ہے ان کی زبان سادگی کی ایسی رعنائی رکھتی ہے جس کا حصول اتنا آسان نہیں ہے جتنا نظر آتا ہے۔ اس ضمن میں اردو نثر نگاری کے پارکھوں کا یہ کام بھی ہونا چاہیئے کہ وہ دیکھیں کہ اس زبان میں اظہار کی کیسی اور کتنی توانائی ہے، اور وہ یہ بھی دیکھیں کہ یہ زبان جذبوں کے کتنے مختلف رنگوں کے اظہار پر قادر ہے کیا ایسی ہی اور اتنی ہی قدرت اسے افکار کی تہ داری اور پیچیدگی کے اظہار پر بھی حاصل ہے۔ خواجہ صاحب کے عام ادبی اسلوب کے ارتقاء کا مطالعہ بھی ادب کے طالب علموں کے لیئے انتہائی مفید ہوسکتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس اور ایسے دوسرے موضوعات پر کام کی اہمیت کو ہمارے دانش کدے محسوس کریں گے۔ یہ کام اس وجہ سے اہم ہے کہ کہ اردو کے نثری ادب کا نسب نامہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ خواجہ صاحب کے ادبی کام اور مقام کا حقیقت پسندانہ تعین نہیں ہوجاتا۔

ڈاکٹر عنوان چشتی

گیت کی خصوصیات

گیت کی اہم خصوصیات میں موسیقیت، خود اظہاریت اور داخلیت، جذبے کی شدت اور وحدت نیز ہیئت کا اختصار ہے۔ گیت شاعری اور موسیقی کے نقطۂ اتصال سے جنم لیتا ہے اس لئے گیت اور دوسری اقسام شاعری میں یہ عنصر بڑی حد تک وجہ امتیاز ہے۔ موسیقی کی بنیاد آواز پر ہے۔ لیکن ہر آواز موسیقی نہیں بلکہ آواز کی مخصوص تنظیم و ترتیب کا نام موسیقی ہے۔ گیت میں دو قسم کی موسیقیت ہوتی ہے داخلی اور خارجی۔ داخلی موسیقیت میں جذبہ کی لہریں شامل ہیں جو شخصیت کے نہاں خانوں میں ایک خاص قسم کا سرگم چھیڑ دیتی ہیں۔ جذبہ کی موسیقی جذبے کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ فنکار کے خاص لمحوں میں جذبے کی موسیقی الفاظ کی موسیقی میں تحلیل ہو جاتی ہے اس لئے گیت کی داخلی موسیقی میں جذبے کی موسیقیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

خارجی موسیقیت میں تین طرح کی موسیقیت شامل ہے۔ پہلی شاستریہ سنگیت کی موسیقی، دوسرے چھندوں، بحروں اور اوزان کی موسیقی، تیسرے حروف اور الفاظ کی نغگی۔ شاستریہ موسیقیت کا انحصار جن مخصوص عناصر پر ہے ان میں "لے"۔ "تال" اور "ماترائیں" شامل ہیں۔ لے موسیقی کا سنگِ بنیاد ہے لے کے مخصوص روپ کو "راگ" کہتے ہیں۔ ایک ہی گیت کو مختلف لے میں گایا جاسکتا ہے۔ گیت میں شاعر کا وجدان کسی لے میں ڈوب کر الفاظ کی مخصوص ترتیب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے وجدان گیت کی روح، الفاظ جسم اور لے خون کی مانند ہے۔ سنگیت شاستر میں دو اعمال کے درمیانی وقفے کو لے کہا جاتا ہے۔ سنگیت میں لے تین قسم کی ہوتی ہے۔ (۱) دُرت لے (۲) مدھیہ لے۔

(۳) دلبت لے ۔ یہ تینوں الگ الگ جذبوں کے اظہار کے لئے موزوں ہیں۔ "درت لے" چنچل ہوتی ہے ۔ اس لئے اس کا تاثر پرجوش اور نشاطیہ ہوتا ہے۔ "مدھیہ لے" سنجیدہ ہوتی ہے اس لئے فکری و فلسفیانہ خیالات کا موثر ذریعہ سمجھی جاتی ہے ۔ "دلمبت لے" سُست رو ہوتی ہے اس لئے حزنیہ یا المیہ جذبات کی عکاسی کے لئے موزوں ہے ۔ اردو کی بعض بحروں میں بھی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بعض جذبات کی عکاسی کے لئے موزوں اور بعض کے لئے غیر موزوں ہیں اسی لئے بعض بحریں مثنوی سے اور بعض قصیدہ سے مخصوص ہوگئی ہیں۔ گیتوں میں لے کی اہمیت شاعری کی دوسری قسموں کی بہ نسبت زیادہ ہے ۔ حفیظ کا گیت "جاگ سوزِ عشق جاگ" درت لے کی اچھی مثال ہے ۔ اس گیت کے آہنگ کے نشیب و فراز سے بنیادی خیال کی ترسیل ہوتی ہے اور سوتے سے جگانے کے بنیادی عمل کی نمائندگی بھی ہوتی ہے ۔

جاگ سوزِ عشق جاگ جاگ سوزِ عشق جاگ

جاگ کام دیوتا ۔ فتنہ ہائے نو جگا
بجھ گیا ہے دل مرا ۔ پھر کوئی لگن لگا
سرد ہوگئی ہے آگ
جاگ سوزِ عشق جاگ

(حفیظ جالندھری)

اور عظمت اللہ خاں کی گیت نما نظم "دام میں یاں نہ آیئے" دلمبت لے کی بہترین مثال ہے ۔ اس کا شکستہ پُرسوز اور دھیما لہجہ حزنیہ جذبات کے لئے موزوں ہے۔

دام میں یاں نہ آیئے دل نہ یہاں لگایئے

رُوح میں ایک زلزلہ دل سے مرے اٹھا دھواں
دھوپ سیاہ پڑ گئی تیرہ و تار تھا جہاں

وہ میں یا نہ آئیے واں نہ یہاں لگائیے

(عظمت اللہ خاں)

اس کا وزن مُفتعلُن مفاعلن ہے اس میں آہستہ روی اور ہچکولے کھا کر چلنے کی خصوصیت ہے۔ یہی خصوصیت اس کو وِلمبت سے قریب تر کرتی ہے۔ اسی طرح ہندی کے مودک اور سارو تی چھند اردو کی متدارک، اور متقارب بحریں "وِلمبت لے" سے مزاجاً قریب ہیں۔

"مدھیہ لے" میں حکیمانہ، فلسفیانہ، فکری اور گمبھیر خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس کی بحر اور لے بڑی سنجیدہ ہونی چاہئے۔ مدھیہ لے میں یہ گمبھیرتا پائی جاتی ہے۔ ذیل کا ایک ٹکڑا دیکھئے:

رات دن سلسلۂ عمرِ رواں کی کڑیاں

کل جہاں روح جھلس جاتی تھی

اپنے سائے سے بھی آنچ آتی تھی

آج اُس دشت پہ ساون کی لگی ہیں جھڑیاں

رات دن سلسلۂ عمرِ رواں کی گھڑیاں

(احمد ندیم قاسمی)

گیت میں چونکہ گائے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے لے کے ساتھ "تال" کو بھی پیش نگاہ رکھنا ضروری ہے۔ دراصل لے پر ہی "تال" کا انحصار ہے۔ تال کو سنگیت کی روح کہا جاتا ہے۔ سنگیت شاستر میں وقت کے وقفے کو ناپنے کو تال کہتے ہیں بقول واسو دیو شاستری

"کال اور مان دونوں کو ملانے سے تال پیدا ہوتا ہے۔ تال میں سشبد اور نشبد کریاؤں سے تال کا مان یا ناپ کیا جاتا ہے[1]۔"

---

[1]- واسو دیو شاستری: سنگیت شاستر ص ۲۰۷

تال کی دس قسمیں یا عناصر ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں : (۱) کال (۲) انگ (۳) کریا (۴) مارگ (۵) جاتی (۶) کلا (۷) گرہ (۸) لے (۹) یتی (۱۰) پرستار۔ تال لگھو اور گرو (خفیف و طویل) ماتراؤں سے پیدا ہوتی ہے۔ ماترائیں تال کی نوعیت، کا تعین کرتی ہیں۔ جیسے دس ماتراؤں کی جھپ تال، بارہ کی ایک تال، اور سولہ ماتراؤں کی تین تال ہوتی ہے۔ ہر تال مختلف حصوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ تال کے "ویبھاگ" تال کے ہیئت کا تعین کرتے ہیں۔ مثلاً تین تال میں ایک تالی اور ایک خالی یعنی کل چار ویبھاگ ہوتے ہیں۔

سنگیت میں وقت کے ناپنے کے عمل کو ماتراؤں کے ذریعہ مکمل کرتے ہیں۔ ماترائیں لے کے مطابق گھٹتی بڑھتی ہیں۔ اگر ماترائیں لے کے مطابق نہ ہوں تو موسیقیت کا نظام درہم برہم ہوجاتا ہے۔ یہ اتنا نازک مرحلہ ہے کہ اگر لے سے ایک ماترا بھی کم یا زیادہ ہوجائے تو گیت کی موسیقیت نہ صرف یہ کہ ختم ہوجاتی ہے بلکہ اس کا اثر الٹا ہونے لگتا ہے۔ چھند شاستروں میں اکشر (حروف) کے تلفظ میں جو وقت لگتا ہے اس کو ماترا کہتے ہیں۔ یعنی الف ب ت ث وغیرہ کے تلفظ میں جو جو وقت لگتا ہے اسی کا نام ماترا ہے۔ جس ماترا سے تال شروع ہوتی ہے اُس کو تال کا "سم" کہتے ہیں۔ تال میں سم کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کا اظہار ایک مخصوص انداز میں ہوتا ہے اس لئے سم ماترا دوسری ماتراؤں سے الگ پہچانی جاتی ہے۔

گیت کی موسیقیت میں دوسرا خارجی عنصر حرف و الفاظ اور تراکیب کا آہنگ ہے۔ ہر حرف اپنی جگہ ایک ناقابل تقسیم آواز ہے۔ اور ہر آواز کی اپنی نازک تاثیر ہوتی ہے، لفظ میں دو یا دو سے زیادہ حروف یا آوازیں ایک دوسرے سے اشتراک کرکے ایک نئی صوتی وحدت کو جنم دیتی ہیں جو بامعنی ہوتی ہے۔ الفاظ جملوں کی تشکیل کرتے ہیں اور جملوں سے پیراگراف یا شعری تخلیق کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس لئے زبان کے دوسرے اظہاروں کی طرح گیت بھی ایک لسانی تنظیم ہے۔ جس میں ہم مخرج حروف، سرحرفی الفاظ، قوافی، تجنیس اور اس کی تمام قسموں کی بڑی اہمیت ہے۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ جو صنعتیں مشق و مزاولت کی بنیاد پر استعمال کی جاتی ہیں وہ شاعری کے تخلیقی حسن کو مجروح کر دیتی ہیں اور ان سے

موسیقیت میں بھی مصنوعیت پیدا ہوتی ہے۔ وہ صوتی صنعتیں جو خود بخود ابھرتی ہیں آواز کے حسن اور اس کی اشاریت کو بڑھا دیتی ہیں۔

حروف والفاظ اور جملوں کا آہنگ نثری آہنگ ہے جو کم و بیش ہر اس تخلیق میں ملتا ہے جس کا ذریعۂ اظہار "زبان" ہے۔ چونکہ اس کی تنظیم میں کوئی اصول کارفرما نہیں ہوتا اس لئے اس کو بے قاعدہ اور فطری آہنگ بھی کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ فطری اور بے قاعدہ آہنگ خارجی اصولوں کا پابند ہو کر ایک خاص سانچے میں ڈھل جاتا ہے تو عروضی آہنگ کہلاتا ہے۔ نثری شاعری کے علاوہ اردو کی ساری شاعری کسی نہ کسی قسم کے عروضی آہنگ کی پابند ہے۔ اس لئے یہ خارجی آہنگ ہوتے ہوئے بھی شعری تخلیق کے لئے ناگزیر ہے۔ گیت بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ گیت کے عروضی آہنگ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو خالص ہندی چھندوں کا آہنگ ہے دوسرا وہ جو اردو کی مخصوص بحروں کا ہے تیسرے وہ جو اردو ہندی بحروں کے امتزاج سے وجود پذیر ہوا ہے یا جو آہنگ کی کسی مخصوص سانچے کا پابند نہیں ہے۔

ہندی کے اکثر گیت ماترائی چھندوں میں ہیں۔ اردو شاعروں نے بھی ہندی چھندوں سے استفادہ کیا ہے اور ہندی چھندوں یا ہندی سے ملتے جلتے اردو اوزان میں کافی گیت لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ اردو کی خالص بحروں میں بھی گیتوں کا کافی ذخیرہ ملتا ہے۔ مگر ان گیتوں میں "گیت پن" زیادہ ہے جو ہندی چھندوں یا ان سے ملتی جلتی اردو بحروں میں لکھے گئے ہیں۔ اب ایک ہی شاعر کے دو گیتوں کے ٹکڑے ایک ساتھ پڑھئے:

(الف) موہے چاندی کی پائل منگا دو سجن

کل کو میلا لگے گا سجن گاؤں میں
ہوگی جھنکار ہر آم کی چھاؤں میں
پھر تو کانٹے چبھیں گے یہاں پاؤں میں

میرے قدموں میں چاندی بچھا دو سجن
موہے چاندی کی پائل منگا دو سجن
(قتیل شفائی)

(ب) میں تیرے پیار کا جھولا جھولوں گی

میرا جھولا اڑتا پنچھی جس کے پنکھ سنہرے
پکڑے سے جو ہاتھ نہ آئے جس پر آنکھ نہ ٹھہرے
میں اپنے رنگ رنگیلے پنچھی کو نا بھولوں گی
میں تیرے پیار کا جھولا جھولوں گی
(قتیل شفائی)

ان دونوں ٹکڑوں کو ایک ساتھ پڑھنے سے بحروں کا آہنگ اور ان کا امتیاز واضح طور پر مختلف محسوس ہوتا ہے۔ پہلا ٹکڑا خالص اردو بحر میں ہے جبکہ دوسرا ہندی اردو کی مشترکہ بحر میں ہے۔ دوسرے ٹکڑے کی ہندی بحر سے اس میں "گیت پن" کا عنصر زیادہ محسوس ہوتا ہے۔ اور اسی کی وجہ سے اس گیت میں نسوانی لہجے کی خصوصیت، پرسوز دھیما پن، لوچ اور غنائیت کا عنصر بڑھ گیا ہے۔

شاعر کی شخصیت گیت میں تحلیل ہو کر اس کو حسن، توانائی اور انفرادیت عطا کرتی ہے۔ گیت میں ذات کا اظہار داخلی طور پر ہوتا ہے۔ شاعر اپنے گرد و پیش سے تاثرات قبول کرتا ہے۔ اور مادی تجربے کی جمالیاتی معنویت کو اپنے وجدان کا جزو بنا لیتا ہے۔ جمالیاتی معنویت کا یہی وجدان گیت میں الفاظ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ کروچے نے ادراک اور تاثرات میں کسی قدر امتیاز کیا ہے۔ اس کے نزدیک جب تاثرات بہت گہرے اور شدید ہو کر وجدان کی مکمل تشکیل کر لیتے ہیں تو خود

وجدان ہی بن جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک وجدان کا عمل یہ ہے کہ وہ خود اپنا اظہار اپنی حدود ہی میں کر لیتا ہے۔ وجدان کا یہ [illegible] اظہار ہے اور یہی فن ہے۔ کروچے نے تاثرات کو وجدان، وجدان کو اظہار اور اظہار کو فن قرار دے کر فن کو خالص، [illegible] بنجی اور مجرد بنا دیا ہے جس پر سائنٹفک گفتگو کا دروازہ بند ہے۔ مگر شاعر اپنی تخلیقی قوت سے وجدان کو قابل فہم علامتوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔ چونکہ شاعر کی تخلیقی قوت خودکار اور خود مکتفی ہوتی ہے اس لئے اسی کی نسبت سے شاعر کی تخلیقی قوت کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ شاعر اسی قوت سے ذہن کے پراسرار عمل سے عہدہ برآ ہوتا ہے اور جذبہ کی معنویت کو الفاظ کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اس عالم میں شاعر کے ذہن میں ایک دھند لکا سا ہوتا ہے۔ پھر الفاظ کی گونج پیدا ہوتی ہے اور الفاظ کے پر سرسراتے ہیں۔ یہ عمل جذبہ کی معنویت کے الفاظ میں تحلیل ہونے کا پہلا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد میں اچانک کوئی لفظ، ٹکڑا، ترکیب یا گیت کا ٹکڑا اسلیج ذہن پر رقص کرنے لگتا ہے۔ اور جذبے کی معنویت سمٹ کر مجسّم ہونے لگتی ہے۔ اس طرح گیت میں شاعر کی شخصیت کا اظہار خود اظہاریت نیز داخلیت کے رنگ میں ہوتا ہے۔ جس میں شدید حسیّت، خود سپردگی، نرمی، خلوص اور شکستگی کی کیفیت ہوتی ہے۔

احساس اور جذبہ میں مہین مگر نازک امتیاز ہے۔ احساس جذبے کی ابتدائی کیفیت کا نام ہے اور جذبہ احساس کی ارتقائی اور مکمل کا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے متضاد نہیں۔ دونوں میں مدارج کا فرق ہے۔ احساس چونکہ زمان و مکان کے کسی نہ کسی دائرہ میں سرگرم کار ہوتا ہے۔ اس لئے وہ خارجی دنیا سے ٹکرانے اور اس سے متاثر ہونے پر مجبور ہے۔ یہ تأثرات اپنی ابتدائی، غیر واضح اور کمزور صورت میں 'احساسات' ہوتے ہیں۔ جب احساسات، واضح، توانا اور بھرپور ہو جاتے ہیں انھیں جذبات کہا جاتا ہے، جذبات کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کا خارجی اظہار ہو، اور وہ انسان کو عمل پر بھی آمادہ کرتے ہوں، جذبہ کی قدر اس کی شدت اور وحدت میں پوشیدہ ہے، جذبہ جتنا شدید اور مکمل ہوتا ہے اتنا ہی قابلِ قدر ہوتا ہے، گیت میں احساس اور جذبہ دونوں کی [illegible] ہوتی ہے، انھیں کی نسبت سے بعض گیتوں کو "حسی گیت" اور بعض کو "جذباتی گیت"

کہتے ہیں۔احساس اور جذبہ کو شعری تخلیق کی سطح پر پہنچانا مشکل ہے پھر بھی بعض 'اظہارات' سے ان دونوں کے فرق کو واضح کیا جا سکتا ہے۔مثلاً

کئی دنوں سے چاند اگا نا سورج نکلا ہے
جب سے تم پردیس گئے ہو بہت اندھیرا ہے

رات رات بھر پانی برسے
دھول اڑے دن دن بھر
لوہارن لوہے کو پیٹے
لگے ہتھوڑا من پر
بڑھئی بچارا لکڑی چیرے
میں دیکھوں اٹھ اٹھ کر
نئی صراحی میں بھی پانی ندیا جیسا ہے
جب سے تم پردیس گئے ہو بہت اندھیرا ہے

(ندا فاضلی)

اس گیت میں ایک برہنی اپنے سوامی کو یاد کرتی ہے چونکہ اس کا سوامی اس کی نظر سے دور ہے اس لئے ساری دھرتی تاریک ہے، لوہار لوہے کو پیٹے یا بڑھئی لکڑی کو چیرے ہر چوٹ کو اپنے دل پر محسوس کرتی ہے اور نئی صراحی کے پانی کی موجودگی نے گیت میں لگن کی پیاس کو اور نمایاں کر دیا ہے۔ یاد اور ہجر کے اس پورے عمل میں خود کلامی یا حسرت زدگی کا احساس ہے، مگر محبوب اپنے دل سے مجبور ہو کر کوئی خارجی عمل نہیں کرتی بلکہ محض خود کلامی کرتی ہے۔ اس گیت کا یہی انداز اس کو سچا گیت بناتا ہے۔ اب یہ دیکھا جائے

آگ بگولہ وہ آئے ہیں میرے آنگن

ہر سانس لپٹ ان کی، ہیں مکھ دہکائے
کانپ رہے ہیں تہ خانوں میں سمٹے سائے
کون بچائے؟ تھر تھر کانپتا ہے پاپی من
آگ بگولہ وہ آئے ہیں میرے آنگن

(ڈاکٹر مسعود حسین خاں)

اس گیت میں بھی ایک مخصوص جذبہ کا اظہار ہے۔ جس کو "آگ بگولہ" کے استعارہ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ مکھ دہکائے اور سائے کا تہ خانوں میں کانپنا وغیرہ اس بنیادی استعارے کے گرد دوسرے یکجا جمع ہو گئے ہیں جو اس مخصوص کیفیت کی ترسیل کرتے ہیں۔ مگر اس گیت میں ایک اہم بات یہ ہے جس کی طرف مجھے اشارہ کرنا ہے کہ ان کے آگ بگولہ ہوکر گھر میں آنے سے من تھر تھر کانپ رہا ہے یہ ایک نفسیاتی عمل ہے۔ چونکہ جذبہ کا جسم کے ذریعہ اظہار ہو رہا ہے اس لئے یہ احساس جذبہ کی سطح پر آگیا ہے۔

گیت میں ایک جذبہ اساسی ہوتا ہے، یا کم از کم بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ بہت سے جذبے ایک دوسرے میں مل جل کر گیت کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں۔ اس لئے گیت کو ایسے داخلی اور خارجی عناصر سے پاک رکھا جاتا ہے جو اس کی وحدت کو متاثر کرتے ہیں۔ گیت میں استھائی، ٹیک کی پنکتی یا ٹیپ کا مصرع وحدتِ تاثر کا حامل اور سرچشمہ ہوتا ہے۔ الفاظ ان کی ترتیب، بحر و قوافی، مصرعے اور بند سب ٹیک پنکتی کے گرد ایک ایسا ہالہ بنا دیتے ہیں جو گیت کی وحدت اور جذبے کی شدت کو نہ صرف یہ کہ قائم رکھتے بلکہ بڑھا دیتے ہیں۔

جس طرح غیر متعلق جذبہ یا خیال بنیادی جذبے یا خیال کی وحدت کو پارہ کر کے گیت کی ہیئت کو کمزور کرتے اسی طرح غیر ضروری الفاظ بھی وحدت تاثر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ گیت کی اپنی داخلی منطق

اور فنی تکنیک ہوتی ہے۔ جو بنیادی جذبے کو نقطۂ عروج کی طرف لے جاتی ہے۔ گیت میں موڈ، احساس، خیال، جذبہ سب ایک جان ہو کر اسی نقطۂ عروج کی طرف جھکتے ہیں۔ یہ جھکاؤ کسی فیشن یا فارمولے کی مدد سے نہیں ہوتا بلکہ تخلیقی تجربوں کے تقاضوں کے تحت ہوتا ہے۔

کم و بیش ہر گیت میں جذبہ کے ساتھ تخیل کی کارفرمائی بھی ہوتی ہے۔ مگر گیت میں تخیل کا عنصر جذبہ اور احساس کے تحت ہوتا ہے۔ تخیل ایک ذہنی صلاحیت کا نام ہے جو تخلیقی عمل کی ایک پر اسرار قوت ہے۔ یہ ذہن کی دوسری صلاحیتوں مثلاً تعقل وغیرہ سے علیحدہ اور آزاد ہوتی ہے جس کی اپنی منطق اور نظام کار ہوتا ہے۔ یہی قوت مادی تجربے کے ادراک میں تبدیل ہونے پر اس کی دستگیری کرتی ہے اور تاثرات کو وجدان اور وجدان کو نئی سمت وجہت عطا کرتی ہے۔ تخیل محض تاثرات پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ انھیں نئی نئی صورتوں میں مرتب کرتی ہے۔ ان کی قلب ماہیت کرتی اور ان کے نئے نئے امکانات واضح کرتی ہے۔ تخیل میں گہرائی بھی ہوتی ہے اور وسعت بھی تخیل وسعت کی صلاحیت سے کسی چیز، واقعہ یا تاثر کے امکانی پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔ اور خارجی دنیا سے تعلق پیدا کرتی ہے۔ عمق کی صلاحیت سے منتشر اجزاء کو ایک لڑی میں پروتی اور تاثر یا اشیاء کے باطن میں جھانک کر ان کی اصلی قدر یا پوشیدہ سچائی کو نمایاں کرتی ہے۔ انھیں دونوں پہلوؤں کے تال میل سے تخیل کی اصل قدر و قیمت وابستہ ہے۔ رسکن نے تخیل کے تین کاموں کا ذکر کیا ہے اور کاموں کی نسبت سے ان کے نام تجویز کئے ہیں۔ اس کے نزدیک "تلازمی تخیل" تاثرات کو مرتب کرتی اور ترتیب کے ذریعہ نئے مرکبوں اور امتزاجوں کو جنم دیتی ہے۔ "استغراقی تخیل" سادہ پیکروں کو مخصوص انداز میں برتنے کا کام کرتی ہے۔ "نفوذی تخیل" اشیاء اور تاثرات کے باطن میں دور تک اتر کر ان کی اصلیت کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔

تخیل زندگی کے معمولی تجربے کو غیر معمولی بنا دیتی ہے، شعری تجربہ کو دبا کر اس سے تازگی کا آخری قطرہ نچوڑ لیتی ہے اور قدر کے مہین سے مہین ریزے کو حاصل کر لیتی ہے۔ گیت میں تاثرات کے اسی ریزے اور اسی قدر کی بڑی اہمیت ہے۔ شعری تخلیق میں تخیل کی بہت

واضح اور مخصوص انداز میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا پھر بھی بعض علامتوں سے اس کی شناخت کی جا سکتی ہے مثلاً

چُپ چُپ بہتی جائے ندیا کہیں پہ ہو گا میل
بدلتا ہر منظر ہر کھیل

میرے لہو کو چاٹ رہا ہے تنہائی کا درد
سوکھے پتے جھڑ جاتے ہیں موسم کا منہ زرد
آگ کی تیزی لو میں مچلے ، اُڑتی جائے گرد
میری روح کی تنگ گپھا ہے میرے لئے اک جیل
بدلتا ہر منظر ہر کھیل

(سطوت رسول)

اس گیت میں زندگی کی تلون مزاجیوں اور مظالم کے تاثرات کا اظہار کیا گیا ہے۔ شاعر کے لہو کو تنہائی کا درد چاٹ رہا ہے جس سے اس کے ذہن میں ایسے بصری پیکر ابھرتے ہیں جو کمزوری اور پژمردگی کے ہیں۔ شاعر کو موسم کا منہ زرد نظر آتا ہے۔ اس کی نسبت سے سوکھے پتوں کا جھڑنا اور موسم کا زرد ہونا یاد آ رہا ہے۔ ذہن کی یہ جست تخئیل کی مدد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور پھر رنگت کے اڑنے کے عمل کو گرد اڑنا اور احساس کی جلن کو آگ کی تیزی لو میں مچلے کہنا تخئیل کے ذریعہ ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ شاعر نے اپنے کچلے ہوئے احساسات اور جذبات کو غیر مجرد اشیاء کے پیکروں میں بیان کیا ہے۔ ان پیکروں کی موجودگی ہی تخئیل کی کارفرمائی کی ضامن ہے۔ جن گیتوں میں تخئیل کا رنگ زیادہ اور شوخ ہوتا ہے اور تخئیل جذباتی فضا پر غالب آجاتی ہے۔ انھیں تخئیلی گیت کہتے ہیں

اردو میں طویل گیت ، مختصر گیت اور مختصر ترین گیت ملتے ہیں۔ چونکہ گیت کی اصل بنیادی طور پر کسی ایک احساس یا جذبہ کا لسانی اظہار ہوتی ہے اس لئے اس کے لئے اختصار ضروری ہے۔

طویل گیتوں میں جذبہ کی وحدت باقی نہیں رہتی۔ چونکہ گیت میں جذبہ کی وحدت کے ساتھ شدت بھی ہوتی ہے اس لئے مختصر گیت میں اس کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ نشاط و غم کے انتہائی نازک موقعوں پہ گیت کی تخلیق ہوتی ہے اس لئے طویل گیتوں میں جذبہ کی شدت کو دور تک اور دیر تک باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اردو گیتوں پر لوک گیت کی روایت کا اثر بھی ہے جو غیر مہذب سماج کی کشمکش، غیر مربوط انداز فکر اور بیساختگی کے مظہر ہوتے ہیں اور منطقی نتیجہ کے طور پر اختصار پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لئے اردو شاعروں نے بھی مختصر گیت ہی لکھے ہیں۔ چونکہ گیت کو اب تک گائے جانے کی چیز سمجھا گیا ہے۔ اس لئے طویل چیز کے گانے سے گلے کے تھک جانے کا خطرہ بھی ہوتا ہے اور یکسانیت سے عدم دلچسپی کے امکانات بھی بڑھ سکتے ہیں، اس لئے گیت کی ہیئت مختصر ہی ہوتی ہے۔ جن شعراء نے طویل گیت لکھے ہیں وہ شعری نقطۂ نظر سے زیادہ کامیاب نہیں ہیں۔

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر گیت جذبہ کی وحدت اور شدت کی ایک مخصوص اکائی ہوتا ہے غیر ضروری الفاظ اور بنیادی جذبے کے علاوہ دوسرے جذبے اس کی وحدت کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ گیت میں تخیل کا رنگ بھی ہوتا ہے مگر یہ رنگ جذبے کے تابع ہوتا ہے۔ گیت میں داخلی اور خارجی موسیقیت کے عناصر کا حسین ترین امتزاج ہوتا ہے۔ جس سے اس میں ایک طرف گائے جانے کی صلاحیت بڑھتی ہے اور دوسری طرف آواز کی اشاریت کا حسن پیدا ہوتا ہے، اُس کے اختصار میں اس کا حُسنِ تاثیر اور زندگی کا راز پوشیدہ ہے۔

عبداللطیف اعظمی

مصوّرِ فطرت خواجہ حسن نظامی

(۱۸۷۸ء — ۱۹۵۵ء)

حسن نظامی کو میں نے دیکھا، شریف خصلت فقیر صورت
عمل ہوا اپنے ہی عنصروں میں، اگرچہ دنیا کی ہے فہانت (اکبر الٰہ آبادی)

میرا تعلق ایک ایسے خاندان سے ہے جسے عرفِ عام میں "وہابی" کہا جاتا ہے اور جو پیری مریدی کے سخت خلاف ہے، پھر مذہبی تعلیم مدرسۃ الاصلاح اور ندوۃ العلماء میں ہوئی جو بریلویت اور خانقاہیت کے خلاف تھے مگر خواجہ حسن نظامی مرحوم کی تحریروں میں اتنی دلکشی و جاذبیت تھی کہ اس تعلیم و تربیت کے باوجود ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور ۳۶ء میں جب دہلی آیا اور خواجہ صاحب کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تو عقیدت سی پیدا ہو گئی — لمبا قد، دبلا پتلا چھریرا بدن، داڑھی اور زلفوں کا خوبصورت توازن، لمبا کرتا، کوئی دو پونے دو گز لمبا گلوبند، پنج گوشی ٹوپی، غرض تحریر کی طرح صورت بھی دل کو موہنے والی، کون تھا جو انھیں دیکھے اور متاثر نہ ہو۔ اردو بازار میں کتابوں کی ایک دوکان تھی جہاں شام کو قریب قریب روز ہی آتے تھے، میں جب بھی جامع مسجد جاتا، خواجہ صاحب کو دیکھا کرتا، ان کا حسنِ اخلاق، ان کی گفتگو کا انداز، ان کی سادگی، ان کے ملنے جلنے کا طریقہ غرض سرتاپا وہ اس سے بالکل مختلف نظر آئے جو پیروں اور سجادہ نشینوں کے بارے میں میں نے سن رکھا تھا۔ ایک مرتبہ کسی عرس کے موقع پر، میرے ایک ندوی دوست، پھلواری شریف (بہار) کی مشہور خانقاہ کے سجادہ نشین مولانا شاہ سلیمان مرحوم کے نبیرہ حسن مثنیٰ ندوی میرے یہاں تشریف لائے اور حضرت نظام الدین کے

عرس میں شرکت کی۔ اپنی وہابیت کی بنا پر اُس وقت تک کسی عرس میں میں نے شرکت نہیں کی تھی، مگر دوست کے اصرار اور کچھ شوق تجسس میں آمادہ ہو گیا۔ رات کے آخری پہر تک قوالیاں ہوتی رہیں، ختم ہو بھی تو واپسی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا، ابھی خاصی سردی تھی اور بستر تو درکنار ہمارے پاس اوڑھنے کے لیے کوئی معمولی چادر بھی نہیں تھی، خواجہ صاحب نے خود بنفس نفیس ہمارے بستر کا انتظام کیا، ہماری طرح کچھ اور لوگ بھی تھے، ممکن ہے وہ بھی ناخواندہ مہمان رہے ہوں، مجھے یاد نہیں کہ خود خواجہ صاحب کہاں اور کتنے فاصلے پر سوئے تھے، مگر یہ اب تک یاد ہے کہ جب کسی کو کھانسی اٹھتی تو وہ آکر دیکھتے اور معلوم کرتے کہ سردی تو نہیں لگ رہی ہے۔

دوسرا واسطہ ایک مباحثے میں پڑا۔ ۱۹۴۳ء کی بات ہے، مسلم لیگ کا ملک میں بڑا زور تھا اور پاکستان کے مطالبے کی تجویز، جو قرارداد لاہور کے نام سے مشہور ہے، منظور ہو چکی تھی۔ اس زمانے میں مسلمانوں کے سیاسی مسائل کے حل کے لیے مختلف تجاویز یا اسکیمیں پیش کی گئی تھیں، انھیں میں ایک تجویز ڈاکٹر سید عبداللطیف مرحوم کی بھی تھی جو تہذیبی منطقے (کلچرل زون) کے نام سے مشہور تھی۔ اسی تجویز کے بارے میں دہلی کے اینگلو عربک کالج میں جو آجکل دہلی کالج کہلاتا ہے، ایک کل ہند مباحثہ تھا جس میں شرکت کے لیے جامعہ ملیہ کے دو طلبا بھی بھیجے گئے، حسب قاعدہ ایک موضوع کی مخالفت میں بولنے کے لیے، دوسرا موافقت میں۔ ان دو طالب علموں میں ایک راقم الحروف تھا اور اپنے معمول کے مطابق مجھے موضوع کی مخالفت میں بولنا تھا۔ مباحثہ شروع ہوا تو چونکہ پاکستان کی تجویز ہی کو سب سے زیادہ شہرت حاصل تھی اس لیے تقریریں پاکستان کی مخالفت اور موافقت میں شروع ہو گئیں۔ اُس زمانے میں اینگلو عربک کالج بھی مسلم لیگ کا گڑھ تھا اور لیگ کے جنرل سکریٹری نواب زادہ لیاقت علی خاں دہلی ایجوکیشنل سوسائٹی کے چیرمین تھے جس کے ماتحت اینگلو عربک کالج بھی تھا، ایسی صورت میں موضوع کی مخالفت میں کون تقریر سنتا۔ جب میرا نام پکارا گیا تو ہال کے آخری حصے سے ایک آواز بلند ہوئی، "کانگریسی"۔ ظاہر ہے اس کے بعد میری تقریر کا [illegible] جب میں نے ذرا بلند آواز کے ساتھ کہا: "آج جو موضوع زیر بحث ہے افسوس کہ کسی نے اسے

سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ مباحثے کا موضوع لاہور کی قرارداد نہیں ہے جو قائد اعظم محمد علی جناح کی صدارت اور رہنمائی میں منظور ہوئی ہے بلکہ وہ تجویز ہے جو تہذیبی منطقے یا کلچرل زون کہلاتی ہے اور جس کو حیدر آباد کے ڈاکٹر سید عبداللطیف نے پیش کیا ہے جسے سیاسی حلقوں میں کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔" تو لوگ چونکے اور وہی شخص جس نے "کانگریسی" کا نعرہ بلند کیا تھا یہ کہتے سنائی دیا: "ذرا سنو! کوئی نئی بات کہہ رہا ہے۔" موضوع کی مخالفت میں صرف میری تقریر تھی جسے حاضرین نے غور سے سنا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلا انعام مجھے ملا۔ مباحثے کے ججوں میں ایک خواجہ صاحب بھی تھے، انہیں سے انعامات تقسیم کرنے کے لیے درخواست کی گئی، انھوں نے انعامات تقسیم کرنے سے پہلے فرمایا: "ہمیں افسوس ہے کہ ایک ایسے شخص کو پہلا انعام دیا گیا ہے جس نے پاکستان کی مخالفت میں تقریر کی تھی، مگر کیا کیا جائے اس کی تقریر سب سے اچھی تھی، قرآن کا حکم ہے کہ انصاف کرو اگرچہ مخالف ہی کیوں نہ ہو[1]۔" اس کے بعد اپنے رسالہ "منادی" کے روزنامچے میں مباحثے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ عجیب بات یہ ہے کہ اس تجویز کو پیش کرنے والے بھی عبداللطیف اور اس کی مخالفت کرنے والے بھی عبداللطیف، فرق صرف یہ ہے کہ ایک حیدر آبادی ہیں اور دوسرے اعظمی۔

اس زمانے میں دہلی میں اردو کے دو اڈیٹروں کو بڑی شہرت حاصل تھی، ایک خواجہ حسن نظامی صاحب کو، دوسرے سردار دیوان سنگھ مفتوں کو۔ ان دونوں کے قلم کا لوہا مخالف موافق

---

[1] غالباً خواجہ صاحب کا اشارہ سورہ مائدہ کی آیت نمبر ۸ کی طرف تھا جس کا ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد کے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

"مسلمانو! ایسے ہو جاؤ کہ خدا (کی سچائی) کے لیے مضبوطی سے قائم رہنے والے اور انصاف کے لیے گواہی دینے والے ہو اور (دیکھو) ایسا کبھی نہ ہو کہ کسی گروہ کی دشمنی تمہیں اس بات کے لیے ابھار دے کہ (اس کے ساتھ) انصاف نہ کرو (ہر حال میں) انصاف کرو۔"

سبھی جانتے تھے۔ شروع میں ان دونوں میں بڑے گہرے تعلقات تھے، یہاں تک کہ دونوں نے مل کر دہلی سے ایک روزنامہ اخبار "رعیت" نکالا تھا، مگر بعد میں کسی بات پر سخت اختلاف ہوگیا، دونوں کے قلم میں زور تھا، دونوں کی تحریریں بہت مقبول تھیں اور دونوں کے حلقے بہت وسیع تھے، اس لیے ان کی مخالفانہ تحریروں سے کچھ عرصے تک اردو صحافت میں بڑی چہل پہل رہی۔ دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں کاغذ کی قلت اور طباعت و اشاعت کی بعض دوسری دشواریوں کی وجہ سے ایڈیٹروں اور ناشروں کی ایک ایسوسی ایشن بنائی گئی، راقم الحروف ماہنامہ جامعہ اور مکتبہ جامعہ کی طرف سے اس کا ممبر تھا۔ اس کی وجہ سے دیوان سنگھ مفتون کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ریاست کی تحریروں سے ان کے بارے میں جو تصور قائم ہوا تھا، ان کو قریب سے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وہ تصور ان کی نجی اور اصل زندگی سے بڑی حد تک مختلف ہے جن لوگوں نے دونوں صحافت نگاروں کو قریب سے دیکھا یا تفصیل سے پڑھا ہے وہ تسلیم کریں گے کہ دونوں میں بہت سی باتیں مشترک تھیں، مثلاً دونوں دہلی کے اردو کے مشہور ترین اور مقبول ترین اڈیٹر تھے، دونوں بچپن میں یتیم ہو گئے۔ شروع میں دونوں کی مالی حالت خراب تھی اور دونوں نے محنت مزدوری کر کے اپنی زندگی بنائی، اپنے پیروں پر کھڑے ہوئے اور بڑی کامیاب زندگی بسر کی۔ خواجہ صاحب کے مخلص رفیق جناب ملا واحدی صاحب نے لکھا ہے:

"۱۹۰۳ء میں خواجہ صاحب عمارات اور کتابوں کے فوٹو پھیری پھیر کر بیچتے تھے۔ دربار ۱۹۰۳ء کے موقع پر بستی حضرت نظام الدین سے قریباً نو دس میل دور، جہاں دربار یوں کے خیمے لگائے گئے تھے وہاں بیس سیر کا بوجھ سر پر رکھ کر پہنچتے تھے، خیموں میں جاتے تھے اور کتابیں اور عمارات کے فوٹو دکھاتے تھے.... پھیری پھیر کر کتابیں اور عمارات کے فوٹو بیچنے کا شغل اختیار کرنے سے پہلے خواجہ صاحب نے یہاں تک کیا ہے کہ درگاہ کے دروازے کے پاس جگہ بیٹھ جاتے تھے، جہاں زائرین جوتے اتارتے ہیں اور جوتوں کی حفاظت کر کے پیسے کماتے تھے" (سوانح عمری خواجہ حسن نظامی)

اب سردار جی کی داستان ملاحظہ ہو، وہ خود لکھتے ہیں: "اڈیٹر ریاست" کی عمر جب بارہ سال کی تھی تو گھر میں کھانے کے لیے بھی کچھ نہ تھا۔ چنانچہ تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور اڈیٹر ریاست پانچ روپے ماہوار پر حافظ آباد میں ایک بزاز کے یہاں ملازم ہوا، کام یہ تھا کہ اندر سے بزاز کی تھان لا کر خریداروں کو دکھائے جائیں۔"[1]

اور صحافت کے گُر سیکھنے کے لیے، اس وقت کے مشہور جرنلسٹ سید جالب مرحوم کی ماتحتی میں روزنامہ "ہمدم" (لکھنؤ) میں کم سے کم معاوضے پر کام کرنے کی درخواست کی اور جب معلوم ہوا کہ کوئی جگہ خالی نہیں ہے تو چپراسی کی حیثیت سے کام کرنے کی خواہش کی اور جب جواب ملا کہ یہ بھی ممکن نہیں تو بلا معاوضہ کام شروع کر دیا اور گذارے کے لیے ایک کیمسٹ کی دوکان پر پندرہ روپے ماہوار پر ملازمت اختیار کر لی۔ خود لکھتے ہیں: دن بھر دفتر "ہمدم" میں کام کرتا، شام کو چھ بجے سے بارہ بجے تک اس کیمسٹ کے یہاں، رات کو گوردوارہ میں سوتا۔"

خواجہ صاحب اور سردار جی کو اخبارات سے کیونکر دلچسپی پیدا ہوئی اور مضمون نگاری کی طرف کیونکر متوجہ ہوئے، یہ داستان بھی بڑی دلچسپ ہے اور اس میں بھی بڑی مشابہت اور یکسانیت ہے۔ ملاحظہ ہو۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں:

"میری عمر شاید سولہ برس سے کچھ ہی زیادہ ہوگی، مولوی برکت اللہ صاحب کشتہ، پوسٹ ماسٹر عرب سرائے، نے مجھے اخبار ہمدرد مراد آباد کا ایک پرچہ دیا اور کہا، اسے دیکھو۔ میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ بولے اخبار ہے۔ میں نہیں جانتا تھا کہ اخبار کیا ہوتا ہے۔ میں نے ہمدرد مراد آباد کو پڑھا اور میرا جی اس میں بہت لگا۔ اس کے بعد میں حامد الاخبار مراد آباد، انڈیا گزٹ بمبئی اور افضل الاخبار دہلی چندے بھیج کر اپنے نام جاری کرائے اور پڑھنے پڑھتے لکھنے کا شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ انڈیا گزٹ بمبئی کے لیے سب سے پہلا مضمون

---

[1] ناقابل فراموش صفحہ ۸ [2] ایضاً صفحہ ۲۰

"آنڈیا کی نازک حالت" کے عنوان سے لکھا جو اصلاح کے بعد چھپ گیا۔ اس مضمون کے

شائع ہونے سے ایسی خوشی ہوئی جس کا اظہار ناممکن ہے۔[۱]

ا۔ سردار جی کی سنئے:

"... اخبارات اور رسائل کے پڑھنے اور نامور مضمون نگاروں، ایڈیٹروں اور شعرا

سے ملنے اور ان سے خط وکتابت کا بڑا شوق تھا۔ اردو زبان کا شاید کوئی اخبار،

رسالہ یا کتاب ہوگی جس کا باقاعدہ مطالعہ نہ کرتا ہوں۔ اس شوق میں ایک بار

مضمون لکھا جو لاہور کے اردو ہفتہ وار خالصہ اخبار کو چھپنے کے لیے بھیجا۔ یہ مضمون

ایک فرضی "البشر سنگھ فیروزپوری" کے نام سے شائع ہوا، کیونکہ محسوس کرتا تھا کہ اگر

مضمون اچھا نہ ہوا اور اپنے نام سے چھپا تو لوگ مذاق اڑائیں گے۔ اس مضمون کے

شائع ہونے پر اس قدر خوشی ہوئی کہ بیان نہیں کر سکتا۔"[۲]

۔ خواجہ صاحب کی مقبولیت اور ہردلعزیزی کا اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ والیان ریاست

اور بہت سے انگریز افسروں کے علاوہ علامہ شبلی نعمانی، علامہ اقبال، شاہ سلیمان پھلواروی، مولانا

ابوالکلام آزاد، اکبر الہ آبادی، مولانا عبدالحلیم شرر، مولانا ظفر علی خاں اور میر غلام بھیک نیرنگ

سے گہرے اور بے تکلفانہ تعلقات تھے اور نواب محسن الملک اور نواب وقار الملک کے یہاں ان

کی آمد و رفت تھی۔ "اتالیق خطوط نویسی" میں ان میں سے بعض بزرگوں کے خطوط جو خواجہ صاحب

کو لکھے گئے تھے، شائع ہوئے ہیں، ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے باہمی تعلقات

کتنے گہرے، کتنے بے تکلفانہ، کتنے مخلصانہ اور کتنے پائدار تھے۔ شبلی، اقبال، اکبر، مولانا

آزاد یہ سبھی لوگ خواجہ صاحب سے عمر میں بھی بڑے تھے، مرتبے میں بھی اور علم میں بھی، مگر

---

[۱] سوانح عمری خواجہ صاحب صفحہ ۱۱ [۲] ناقابل فراموش صفحہ ۲۴

ان میں سے بعض لوگوں نے خواجہ صاحب کو اس طرح خط لکھے ہیں ....

...... جیسے خواجہ صاحب بڑے اور بزرگ ہیں اور بعض نے اس طرح گویا بے تکلف دوست اور ساتھی ہیں۔ ان میں اکبر سب سے زیادہ بڑے تھے کوئی ۳۲ سال، مولانا شبلی کوئی ۱۵ سال، مولانا آزاد ۱۰ سال اور علامہ اقبال ۵ سال۔ حضرت اکبر کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں خواجہ صاحب سے بڑا تعلق خاطر تھا، دونوں ایک دوسرے کے یہاں بہت آتے جاتے تھے۔ اکبر نے اپنے خطوط میں کبھی مکرم، کبھی مرید پرور، کبھی پیارے خواجہ، کبھی الطاف فرمائے من اور کبھی وزیر خواجہ صاحب کے الفاظ سے خطاب کیا ہے۔ مولانا شبلی نے ایک خط میں "مخدومی" سے خطاب کیا ہے۔ اسی خط میں لکھتے ہیں: "آپ کا مسودہ مانگنا میرے لیے فخر کا باعث ہے۔" (مورخہ ۲۰ دسمبر ۱۹۰۶ء) اس وقت خواجہ صاحب کی عمر تقریباً ۲۸ سال اور شبلی کی ۴۹ سال کی تھی۔ ۱۰ نومبر ۱۹۰۶ء کو ایک اور خط میں شبلی لکھتے ہیں: "امید ہے کہ خود حاضر ہو کر آستان بوسی کروں گا۔" (ص۵۰) ایک اور خط میں بے تکلفی ملاحظہ ہو: اب کے آپ جلسہ (ندوہ) میں تشریف نہ لائے تو عمر بھر کے لیے پاری کٹ۔" (ص۶۱)

ڈاکٹر اقبال نے کہیں "مکرمی سید صاحب زاد عمرہٗ" کہیں "اسرار قدیم سید حسن نظامی" کہیں "پراسرار نظامی" کہیں "سرمست سیاح کو سلام" کہیں "پیارے نظامی" کہیں "مخدومی خواجہ صاحب" اور خط کے آخر میں ایک جگہ "راقم آپ کا مفتون" اور دوسری جگہ "آپ کا اقبال" لکھا ہے۔ ایک خط میں ایک شکایت کی ہے۔ شکایت اور اسلوب شکایت دونوں دلچسپ ہیں، ملاحظہ ہو:

"... مسلمانان ہندوستان کی بیداری کے پانچ اسباب جو آپ نے اس ہفتے کے توحید میں ارقام فرمائے ہیں بالکل بجا ہیں، لیکن آپ نے یہ نہیں لکھا کہ اقبال جس نے اسلامی قومیت [کی] حقیقت کا راز اس وقت منکشف کیا جب ہندوستان

---

[1] اتالیق خطوط نویسی صفحہ ۵۷

والے اس سے غافل تھے.... حسن نظامی کو خوب معلوم ہے کہ اس کا دوست اشتہار پسند مزاج لیکر دنیا میں نہیں آیا، مگر یہ مقصد اس خط کا ضرور ہے کہ ایک واقف حال دوست کی غلط فہمی دور ہو، تاکہ اقبال کی وقعت اپنے دوست کی نگاہ میں محض اس خیال سے کم نہ ہو کہ اس نے مسلمانان ہند کی بیداری میں حصہ نہیں لیا۔" (ص۱۱)

مولانا ابوالکلام آزاد کی افتاد طبع سے سبھی واقف ہیں۔ لوگ خط لکھتے، وہ چپ رہتے ... لوگ مضمون کی فرمائش کرتے، وہ نظرانداز کر دیتے، لوگ بلاتے وہ احتراز کرتے۔ مگر خواجہ صاحب کے بارے میں وہ بالکل مختلف نظر آتے ہیں، البتہ خطاب میں اپنی شان کو برقرار رکھا ہے۔ کبھی "بھائی نظامی" کبھی "برادرم" سے خطاب کیا اور کبھی کوئی خطاب ہی نہیں، اور عام طور پر "تم" سے خطاب کیا ہے۔ کچھ خطوں کے چند ٹکڑے ملاحظہ ہوں:

"مجھے تم اپنا سچا خیرخواہ، اعزاز طلب اور دوست سمجھو"۔ (ص۱۵) "اب یہ کہیے کہ جواب کیوں نہیں دیتے؟ دو خط لکھ چکا ہوں"۔ (ص۱۵)

غالباً خواجہ صاحب نے سرمد پر کسی مضمون کی فرمائش کی تھی، مولانا آزاد نے بھیجا اور اس کا کوئی حصہ کھو گیا۔ واحدی صاحب کو جو خواجہ صاحب کے رفیق کار تھے، مولانا آزاد لکھتے ہیں: "بہرکیف اگر ضائع ہو گیا ہے تو اب نہ اتنی مہلت ہے کہ پھر لکھوں اور نہ اس میں اتنی اہمیت ہے کہ دوبارہ وقت صرف کیا جائے۔ یہ بھی خواجہ صاحب کا اصرار تھا کہ سرمد کے حالات لکھیے، ورنہ تاریخ کے سینکڑوں ارباب اجتہاد و تجدد شکوہ سنج بے التفاتی ہیں، انھیں چھوڑ کر سرمد وغیرہ پر کون وقت ضائع کرے"۔ (ص۵۱) لیکن اب گریز ملاحظہ ہو: "یہ مسلسل خاموشی کیوں؟ کہیے تو سرمد کا بقیہ مضمون لکھ بھیجوں"۔ (صفحہ ۵۲ خط مورخہ ۱۳ جون ۱۹۱۰ء) معلوم ہوتا ہے کہ اس درمیان میں خواجہ صاحب کا خط آ گیا۔ دو روز کے بعد ۱۵ جون کو لکھتے ہیں: "سرمد کا ذکر تو یوں آ گیا کہ آپ خاموش تھے اور چاہتا تھا کہ کوئی ذکر چھیڑ دوں کہ بات کا پہلو نکل آئے، قطعی وعدہ نہیں کرتا"۔ (صفحہ ۵۲)

خواجہ صاحب کو جامعہ ملیہ سے بڑی محبت تھی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے تمام بچوں کو جامعہ میں داخل کیا اور جب بھی موقع ملتا یا کوئی تقریب ہوتی تو ضرور تشریف لاتے۔ ان کے روزناموں میں جامعہ کا جگہ جگہ ذکر ہے۔ دو اقتباس ملاحظہ ہوں:

۲۳ نومبر ۱۹۳۸ء بروز یکشنبہ۔ جامعہ کے تعلیمی میلے کے سلسلے میں لکھتے ہیں: "انتظام بہت اچھا تھا، ہر شخص وہاں سے ایک خاص اثر لے کر آیا۔" اس کے بعد "فرشتے کی جاسوسی" کے عنوان سے لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر ذاکر حسین خاں جامعہ ملیہ کے بانی اپنے اوصاف حسنہ کے سبب پورے انسان بھی ہیں اور صفات بے نفسی کی وجہ سے ان کو فرشتہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ انھوں نے اس میلے کی تقسیم عمل خوب کی تھی، اور خود اپنے لیے جو کام لیا تھا میں اس کو فرشتے کی جاسوسی کہہ سکتا ہوں، یعنی وہ ان عوام کے ہجوم میں ایک تماشائی کی طرح شریک تھے جو ڈاکٹر صاحب کی صورت سے واقف نہ تھے اور عوام کی عادت کے بموجب جب کوئی شخص کسی چیز پہ اعتراض کرتا تو ڈاکٹر صاحب بھی بحیثیت ایک تماشائی کے نکتہ چیں کو جواب دیتے تھے اور اعتراض اس طرح دور ہو جاتا تھا کہ دوسرے بہت سے سننے والوں کو جامعہ کی کی نامعلوم خوبیاں معلوم ہو جاتی تھیں۔ میرے دل پر ڈاکٹر صاحب کی اس ادا کا بہت اثر ہوا۔"

(منادی، ۸ نومبر ۱۹۳۸ء صفحہ ۷)

۳ جون ۱۹۳۹ء، جمعہ۔ اپنے بچوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ایک ماہ میں ان کی تیزی حالت اور علمی حالت میں بہت زیادہ ترقی ہوئی ہے۔ آج جامعہ ملیہ سے جو رپورٹ ان بچوں کی نسبت آئی تھی اس کو میں نے سنا۔ رپورٹ لکھنے والا کوئی سمجھ دار آدمی ہے، اس نے بچوں کی اس حالت کو بالکل ٹھیک لکھا ہے جس کو میں اپنے مشاہدے سے محسوس کرتا رہتا ہوں۔ میری رائے میں جامعہ ملیہ جانوروں کو انسان بنانا جانتی ہے اور میں صرف انسانوں کا جانور بن

پہچانتا جانتا ہوں۔"

(منادی، ۲۴ جنوری اور یکم فروری ۱۹۴۱ء، صفحہ ۴)

خواجہ صاحب کا انتقال ۳۱ جولائی ۱۹۵۵ء کو ہوا۔ ان کے سنہ پیدائش کے بارے میں صحیح علم نہیں، تاریخ کے بارے میں یقین ہے کہ صحیح ہے۔ ان کی سوانح عمری میں ۲ محرم ۱۲۹۶ھ درج ہے اور اسی کے مطابق ان کا یوم پیدائش منایا جاتا ہے۔ مگر سنہ عیسوی غلط معلوم ہوتا ہے۔ سوانح عمری میں ۱۸۷۹ء/۱۸۸۰ء درج ہے جو صحیح نہیں ہے، ۱۲۹۶ھ کے لحاظ سے انجمن ترقی اردو (ہند) کی تقویم سنہ عیسوی۔ ہجری کے مطابق صحیح سنہ عیسوی ۲۷ دسمبر ۱۸۷۸ء بروز جمعہ ہونا چاہیئے۔ ڈاکٹر سید اعجاز حسین کی کتاب "مختصر تاریخ ادب اردو" میں کتابت کی غلطی سے ۱۷۷۸ء چھپ گیا ہے۔ (صفحہ ۴۵۲)

"خواجہ صاحب کی زبان دلی کی ٹکسالی زبان ہے جو سادہ و شیریں ہونے کی وجہ سے قبول عام کا شرف حاصل کر چکی ہے۔ محمد حسین آزاد کی طرح اتنی عام فہم زبان میں اب اس سے زیادہ سہل اور کامیاب لب و لہجہ اختیار کرنا بہت مشکل ہے۔ موصوف ٹھیٹ ہندی کے فقرے بھی استعمال کرتے ہیں اور عربی فارسی کے ادق الفاظ بھی، لیکن دونوں ایسے موقع سے کہ باخاطر ہونا تو کیا معنی، روانی میں کہیں سے فرق نہیں آنے پاتا۔ چھوٹے چھوٹے جملے نشتر کا کام دیتے ہیں۔ نہ تو تشبیہ کی بھرمار ہے نہ استعارہ کی بوچھار، عبارت میں صفائی اور چستی کی وجہ سے تاثیر و پختگی ہر جگہ نمایاں ہے۔"

پروفیسر سید اعجاز حسین (مختصر تاریخ ادب اردو صفحہ ۴۵۴)

حنیف کیفی بریلوی

تعارف و تبصرہ

[تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

"صبح کا سورج" (مجموعۂ کلام) از فیض الحسن خیال

سائز $\frac{20\times30}{16}$، ضخامت ۱۲۸ صفحات مجلد۔ قیمت دو روپے پچاس پیسے،

سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء، ناشر: فیض الحسن خیال

ملنے کا پتہ: فیض الحسن خیال ۲۳۰/۱-۴-۲۰ موتی گلی حیدر آباد ۲

فیض الحسن خیال حیدر آباد کے ایک ابھرتے ہوئے جواں سال شاعر ہیں۔ "صبح کا سورج" ان کے کلام کا دوسرا مجموعہ ہے۔ پہلا مجموعۂ کلام "موج صبا" کے نام سے ۱۹۶۵ء میں شائع ہو چکا ہے۔ دونوں مجموعوں میں منظومات کی ترتیب کا انداز یکساں ہے یعنی پہلے نظمیں پیش کی گئی ہیں بعد میں غزلیں۔ یہ ترتیب اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ خود شاعر کی نظر میں اس کی نظموں کی اہمیت غزلوں سے زیادہ ہے۔ لیکن دونوں کا موازنہ و مقابلہ کرنے کے بعد ڈاکٹر مسعود حسین خاں، جنھوں نے "صبح کا سورج" کا پیش لفظ لکھا ہے، کی اس رائے سے بڑی آسانی سے اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ غزلوں کا پلڑا نظموں سے بھاری ہے، ہرچند بعض نظمیں ربط مضمون، وحدت تاثر اور فنکارانہ آغاز و خاتمے کے لحاظ سے قابل توجہ ہیں۔ "پھولوں کی برسات"، "مسافر"، "حسن گریزاں" انھیں چند قابل توجہ نظموں میں سے ہیں۔ ویسے عام طور پر خیال کی نظمیں نظم کی ان بنیادی خصوصیات سے عاری ہیں جن کا ذکر ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے اپنی مختصر رائے میں کیا ہے۔ ان بنیادی خصوصیات کی کمی کی وجہ سے نظموں کا مجموعی آہنگ مجروح ہو گیا ہے اور اسی لئے نہ ان کا دل پر کوئی خاص اثر ہوتا ہے نہ اس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے جس کے تحت ان کی تخلیق کی گئی تھی۔ بعض نظموں میں نثری انداز بیان

مذاقِ سلیم پر گراں گزرتا ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل نظم پاروں میں "کیونکہ" کا استعمال ملاحظہ فرمائیے جو نظم کے مزاج اور شاعرانہ اندازِ بیان کے خلاف ہے۔

" اجلے۔ بے حس چہروں پر بھی
لرزاں ہے احساس کی چلمن
کیونکہ ہم نے ناپ لیا ہے
ان کے ذہنوں کی قامت کو" ــــــ (کچا دھاگا)

" کیونکہ صبح کا شہزادہ اس رہ سے گزرنے والا ہے" ــــــ (پھولوں کی برسات)

یہاں ضمنی طور پر اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی بے محل نہ ہوگا کہ پہلی مثال میں "کیونکہ" "کیوں کے" کے وزن پر اور دوسری مثال میں "صبح" "سحر" کے وزن پر نظم ہوا ہے جو غلط ہے۔ عروضی غلطیاں اور بھی بعض نظموں میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے

۱۔ "بڑھتے جاؤ بڑھتے جاؤ سوکھے پتوں کے جنگل میں
ننگی پیڑوں پر چڑھ جاؤ
سایہ دار درخت بن جاؤ" ــــــ (سایہ دار درخت)

"درخت" کی "ت" گر رہی ہے۔ محل "شجر" کا تھا۔ "پیڑ" مذکر ہے اس لئے "پیڑوں" کے لئے "ننگی" بھی درست نہیں۔

۲۔ "تعجب نہیں
جذبۂ اعترافِ گناہ جاگ اٹھے
یہ عفریت ممکن ہے کل دیوتا بن جائے" ــــــ (چشم پوشی)

دوسرے مصرعہ میں "گناہ" کے بجائے "گنہ" ہونا چاہئے تھا۔ ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو لیکن آخری مصرعہ کا آخری ٹکڑا بحر سے خارج ہے۔ اگر یہ مصرعہ اس طرح ہوتا "یہ عفریت ممکن ہے بن جائے کل دیوتا" تب صحیح ہوتا۔

۳۔ "اے کاش تیرے پیکرِ سیمیں کی روشنی
ذہنوں کی تیرگی کو بنا دیتی چاندنی
سو اضطراب حشر بپا ہوتے جہاں ہیں
اخلاق کے حدود نہ توڑے گا کوئی بھی" ــــــ (آئینہ بکف)

تیسرا مصرعہ بحر سے خارج ہے۔

۴۔ جن کے ذریعہ یہ گارڈوڑی

لے کر کالے ناگوں کی یہ پٹاری

رفتہ رفتہ کھول رہا ہے" ۔۔۔۔ شعلوں کا بازار

گارڈوڑی" کے غیر مانوس لفظ سے قطع نظر دوسرے مصرعہ کا ٹکڑا "لے کر" زائد ہے۔

نظموں کے مقابلے میں غزلوں کا معیار بہتر ہے۔ ان کے ذریعہ شاعر کے جذبات و محسوسات، مشاہدات و تجربات اور شعور و آگہی کی اچھی عکاسی ہوتی ہے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ غزلیں شاعر کی ذات اور ماحول کی آئینہ دار ہیں۔ ان کے ذریعہ ہمارے سامنے ایک ایسا شاعر آتا ہے جس کے شعری مذاق کی تربیت روایات کے سائے میں ہوئی ہے لیکن اس کے شعور نے جدید تقاضوں کو سمجھنے اور ایک سلجھے ہوئے انداز میں ان کا اظہار کرنے میں اس کی رہنمائی کی ہے۔ اس قسم کے اشعار روایت اور جدت کے اسی امتزاج کا نتیجہ ہیں حالانکہ ان میں بھی غالب عنصر روایت کا ہے ؎

زندگی بکنے چلی آئی ہے بازاروں میں
اس جنازے کے بھی کچھ دام لگاؤ یارو

لوگ دیوانے کو بازار میں لے آئے ہیں
زخم پھر اس کے نمودار ہوئے ہیں شاید

جو ٹھہر جاتے تھے آواز پہ میری یارو
وہ بھی اب وقت کی رفتار ہوئے ہیں شاید

کھل گئی یاد کی خوشبو مری تنہائی میں
زخم دل اور ہنسے غم کی نگہبانی میں

جب نقش کف پا کا ترے ذکر ہوا ہے
راہوں کے اندھیروں نے مجھے گھیر لیا ہے

سنا ہے شہر میں دیوانے پھر سے آئے ہیں
انھیں پہ قتل کے الزام سب لگا دینا

کل جو محصور تھے تنہائی کی دیواروں میں
آج وہ رونق بازار بنے بیٹھے ہیں

خیال ضبط کی قندیل اور تیز کرو
بنام صبح اندھیرے قریب آئے ہیں

البتہ غزلوں اور شعروں کے انتخاب میں تنقیدی شعور سے کم کام لیا گیا ہے۔ شاعر کو اپنے اشعار سے جو جذباتی لگاؤ ہوتا ہے اس کی کارفرمائی کافی نظر آتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ [illegible]

بھی اس مجموعے میں شامل کرلی گئی ہیں جنھیں نہ شامل کیا جاتا تو بہتر تھا۔ جیسے

آپ زلفوں کو پریشان کئے بیٹھے ہیں — کیوں مرے قتل کا سامان کئے بیٹھے ہیں

تمہارا غم جو گریباں طلب نہیں ہوتا — مرا جنوں بھی بیاباں طلب نہیں ہوتا

(۲) روایت پرستی کے تضاد کے طور پر روایت شکنی کی ایک نا قابل قبول مثال بھی ایک غزل میں نظر آتی ہے جس میں اصولِ قافیہ سے شعوری طور پر انحراف کیا گیا ہے اور مطلع میں "بنائیے" کا قافیہ "ڈالیے" باندھا گیا ہے۔ دوسرے اشعار کے قافیے "مانیے" "جائیے" "جائیے" "ملائیے" "چلائیے" وغیرہ ہیں۔ اس طرح غزل کی بنیاد غلط قافیوں پر رکھی گئی ہے۔ اور بھی کئی قسم کی فنی خامیاں مجموعے میں نظر آتی ہیں۔ کئی غزلوں میں تخلص "خیال" کا استعمال جس طرح کیا گیا ہے اس سے خیال اس طرف منتقل نہیں ہوتا کہ اسے تخلص کے طور پر نظم کیا گیا ہے۔ اس طرح مقطع کا رخ کمزور ہو گیا ہے، حالانکہ شعر اپنی جگہ اچھے ہیں۔ مثلاً

اب دھندلکوں میں بھی ہے تازہ اجالوں کا خیال — شب کی دیوار سلیقے سے گراؤ یارو

جب خیال آتا ہے ان کی زلفِ برہم کا — لفظ مسکراتے ہیں قافیے سنورتے ہیں

زبان و بیان کی غلطیوں پر بھی توجہ نہیں دی گئی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں ؎

لوگ کہتے ہیں کہ قاتل کو مسیحا کہئے — کیسے ممکن ہے اندھیروں کو اجالا کہئے

یہاں محل "اندھیرے" کا تھا

جو تم چلو تو چمن در چمن بہار چلے — تمہارے نام سے گلشن کے کاروبار چلے

یہاں "کے" کے بجائے "کا" ہونا چاہئے تھا۔

ذیل کے اشعار میں خط کشیدہ نقرے بھی محل نظر ہیں۔

شراب گر نہیں ساقی تو زہر ہی دیدے — مجھے تو تشنگیِ دل بجھانے پینا ہے

لایا ہے عشق نے مجھے ایسے مقام پر — خود آگہی رہی نہ خدا آگہی رہی

یہ ایسی غلطیاں ہیں جو معمولی سی توجہ سے دور ہو سکتی تھیں۔ ایک تعلیم یافتہ اور ذی صلاحیت

شاعر کو، جو ترقی کی راہ پر گامزن ہے، سلامت روی اور احتیاط پسندی سے کام لینا چاہیئے۔ اگر اس اصول پر عمل کیا جاتا اور سختی سے کام لیا جاتا تو زیر تبصرہ مجموعۂ کلام بہتر نتائج کا حامل ہوتا۔ (حنیف کیفی بریلوی)

صحیفۂ بشارت از مبشر علی صدیقی

سائز $\frac{20\times30}{4}$ ۔ ضخامت ۲۴۰ صفحات ۔ مجلد ۔ قیمت: چار روپے ۔ تاریخ اشاعت: جنوری ۷۳، ۱۹ء ۔ فاضل مصنف سے گلی وحید بخش، محلہ سوتھہ ۔ بدایوں (یوپی)" کے پتے پر کتاب مل سکتی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب فاضل مصنف کے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جسے چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے میں پروفیسر آل احمد سرور، جناب ظفر علی سید (ایم اے) اور جناب شیام موہن لال جگر بریلوی کے وہ مضامین ہیں جن میں محترم مضمون نگار کی ادبی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے میں جناب بشیر علی صدیقی کے وہ مضامین شامل کئے جا سکتے ہیں جو اردو ادب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں، مثلاً سودا کی شاعری پر اجمالی نظر، حالی کی شاعری، اکبر کی ظرافت وغیرہ۔ تیسرے حصے میں وہ مختصر تبصرے رکھے جا سکتے ہیں جو بعض کتابوں پر فاضل مصنف نے کئے ہیں اور آخر میں "اردو مزاح نگاری کی مختصر تاریخ" کے عنوان سے ایک طویل مضمون ہے جسے چوتھا حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

پروفیسر آل احمد سرور نے فاضل مصنف کے پہلے مجموعے "ادبی مقالات" (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) کے تعارف میں جو اس مجموعے میں بھی شامل ہے، لکھا تھا: "انھوں نے ہمارے جدید ادب کا خاص طور سے مطالعہ کیا ہے اور یہ خوشی کی بات ہے کہ ان کے مضامین میں مطالعے کی گہرائی، وزن اور سنجیدگی ملتی ہے۔"

غرضیکہ بحیثیت مجموعی کتاب مفید اور قابل مطالعہ ہے اور میرے خیال میں اردو ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کو ضرور پڑھنا چاہیئے۔

(عبداللطیف اعظمی)

Regd. No. D-(S)-119 Vol. [illegible] No. 2 February, 19[illegible]

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

...IA ISLAMIA
...-110025

جامعہ

شمارہ ۳	بابت ماہ مارچ سنہ ۱۹۷۲ء	جلد ۶۹

فہرست مضامین

شذرات

مغربی ایشیا میں اکتوبر ۱۹۷۳ء کی جنگ کے بعد جو کچھ ڈپلومیٹک محاذ پر ہو رہا ہے اس کی خبر کبھی کبھی اور وہ بھی بہت محدود طور پر، نامہ نگاروں کے ان مراسلوں سے مل جاتی ہے جو بین الاقوامی اہمیت کے روزناموں اور ہفتہ وار اخباروں میں چھپتے اور اس معاملہ سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں توجہ سے پڑھے جاتے ہیں اسی طرح کا ایک اخباری مراسلہ ۱۸ر فروری کے پیرس کے ہیرالڈ ٹریبون کے انٹرنیشنل ایڈیشن میں چھپا ہے، بیروت سے بھیجے جانے والی اس اطلاع کے مطابق فلسطینی کمینڈو تحریک کے لیڈر ۱۴ر فروری کو دمشق میں جمع ہوئے اور انھوں نے اُن اقدامات سے متعلق تبادلۂ خیال کیا جن کا مقصد فلسطین کے ان علاقوں میں جس پر اسرائیل کا قبضہ ہے ایک فلسطینی ریاست کا قیام ہے۔ اس فلسطینی ریاست میں وہ تمام علاقے شامل ہوں گے جن پر ۱۹۴۸ء میں اسرائیل کا قبضہ نہیں ہوا تھا، مثلاً وہ علاقہ جو دریائے اُردن کے مغربی کنارے کے نام سے مشہور ہے اور جس پر اُردن نے اسرائیل کے قیام کے بعد قبضہ کر لیا تھا، غزہ پٹی جو مصریوں کے انتظام میں تھی اور گولان کی بلندیوں سے متصل الحمتہ کی پہاڑیاں جن پر شام کا اقتدار تھا، اسرائیل اگر راستہ دے دے تو یہ تینوں حصے مل سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس سلسلہ میں دمشق کی میٹنگ میں تبادلۂ خیال کے لئے ایک مسودہ بھی پیش ہے جسے PLO (آزادیٔ فلسطین کی تنظیم) میں شامل پانچ تنظیموں میں سے تین، الفتح، صاعقہ اور پاپولر ڈیموکریٹک فرنٹ کی پوری تائید حاصل ہے، دوسری دو تنظیموں نے اس سلسلہ میں غور و فکر کے لئے مہلت مانگی ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ ۱۹۲۰ء سے لے کر اب تک فلسطینیوں کی جد و جہد کا مقصد فلسطین کی آزادی رہا ہے، اس کے لئے انھوں نے بڑی قربانیاں دی ہیں، بڑی مصیبتیں اٹھائی ہیں اور سخت سے سخت

آزمائش میں بھی ان کی نگاہ اپنے "نشیمن" ہی پر رہی ہے۔ ایک چوتھائی صدی گذر گئی انھیں اپنے وطن سے نکلے ہوئے، مسلسل کیمپ کی زندگی نے اُن میں وہی "عالم بدویت" کی سی سخت کوشی اور جیالاری پیدا کردی ہے پچیس برس میں ایک نئی نسل ایسی تیار ہو گئی ہے جنھوں نے اپنے وطن کے بارے میں تمنا تو ہے لیکن اسے دیکھا نہیں گو اگرچہ یہ نوجوان وہیں اس کے بہت قریب رہتے ہیں، اتنے قریب کہ ان کے وطن عزیز کی سوندھی، جاں بخش خوشبو ہواؤں کے دوش پر رات دن ان تک پہونچتی رہتی ہے جنگیں ہوتی ہیں تو وہ اس میں شریک ہوتے ہیں اس امید میں کہ شاید اب اُن کا وطن انھیں واپس مل جائے، تباہ ہوتے ہیں، برباد ہوتے ہیں، جان دیتے ہیں کہ شاید اُنھیں بھی عزت اور سکون کے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع مل جائے، لیکن ہر بار انھیں مایوسی ہوتی ہے، پھر بھی وہ ہمت نہیں ہارتے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو اپنی محرومیوں اور غم و غصے کا اظہار ایسے طریقوں سے کرتے ہیں جنھیں دہشت پسندی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور یقیناً وہ طریقے پسند نہیں کئے جاسکتے جن سے زمانۂ امن میں، دوسرے ملکوں کی راجدھانیوں یا بڑے شہروں میں یا فضا میں بے گناہ شہریوں کی جان پر بن آئے، لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ دنیا اتنی غافل، بے پروا اور بے درد ہے کہ ان بے وطن فلسطینیوں کی حالت زار پر اس کا دل بالکل نہیں پسیجتا، جب کوئی واقعہ ہو جاتا ہے تو لمحے بھر کے لئے اس کے کان کھڑے ہوتے ہیں اور پھر وہی غفلت، خاموشی اور بے حسی۔

لیکن اب ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فلسطینی جانبازوں کے سوچنے کے ڈھنگ میں کچھ تبدیلی آرہی ہے اور ان میں ایک بڑی جماعت اس خیال کی پیدا ہو گئی ہے جو اپنے "قومی وجود" کے بارے میں بات کرتی ہے اور یہ کہتی ہے کہ اگر جلد از جلد ہمارا کوئی وطن نہ بنا تو پھر اس کا امکان قوی ہوتا جائے گا کہ فلسطینی عرب نام کی کوئی قوم نہ رہ جائے۔ ایسے فلسطینی بھی ہیں جو آزادی فلسطین سے کم کسی بات پر سمجھوتہ کرنے کے لئے آمادہ نہیں لیکن اندازہ ہے کہ اکثریت ایسے لوگوں کی ہوگئی ہے جو اس طرح سوچتی ہے کہ اگر مغربی ایشیا میں عرب اسرائیلی تنازعہ کا کوئی حل نکلے تو پھر ان کے "قومی وجود" کی بھی کوئی مستقل صورت نکال جائے، اور وہ اس طرح نکل سکتی ہے کہ اسرائیل کے علاوہ ان تمام فلسطینی علاقوں پر مشتمل جو شام، اردن یا مصر کے قبضہ یا انتظام میں تھے

اور جن پر اسرائیل نے اکتوبر کی جنگ میں قبضہ کر لیا ہے، ایک فلسطینی ریاست قائم کردی جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ موجودہ حالات میں اگر یہی ممکن ہے تو اس سے کیوں انکار کیا جائے۔ اس موقع پر ہمیں شفیق ہوت کی جو PLO کے ایک ذمہ دار افسر ہیں، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ "میرے خیال میں یہ ناگزیر نہیں ہے کہ ہم اپنی قوم کو اس وقت تک جلا وطن رہنے پر رضامند رکھیں جب تک پورے فلسطین کو آزاد نہ کرا لیں۔ دریائے اردن کے مغربی کنارے پر ایک فلسطینی ریاست ریفیوجی کیمپ سے بہتر ہے، یہ صورت یوں بھی بہتر ہے ورنہ یہ علاقہ ایک بار پھر شاہ حسین کے قبضے میں چلا جائے گا۔

ظاہر ہے کہ اسرائیل اپنی سرحدوں پر ایک ایسی ریاست کا قیام کسی طرح پسند نہیں کرے گا جس کا دعویٰ یہ ہوگا کہ اسرائیل کی سرزمین فلسطین کا حصہ ہے اور اسے فلسطینی ریاست میں کبھی نہ کبھی شامل ہونا ہے، دوسرے یہ کہ یہ ریاست پوری طرح مسلح ہوگی اور اسرائیل کے سر پر لٹکتی ہوئی ایک تلوار، اسرائیل جو اپنی سرحدوں کی حفاظت کی ضمانت کا مطالبہ کرتا رہا ہے اور جس نے خود اپنی توسیع کے لئے جنگیں کی ہیں اور جس کے عزائم دجلہ سے نیل تک کے علاقے پر قابض ہونے کے ہیں، کس طرح ایک ایسی فلسطینی ریاست کے لئے راضی ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف فلسطینیوں میں بھی ایک اقلیتی گروپ ہے، جو اگرچہ فی الحال زیادہ مؤثر گروپ نہیں ہے لیکن اپنی یہ بات زور سے کہتا ہے کہ ہمیں ایسی فلسطینی ریاست نہیں چاہئے، ایسی ریاست تو اسرائیل مصر، شام اور اردن کے مابین ایک بفراسٹیٹ (Buffer State) ہوگی اور اس طرح ان چاروں کا غم و غصہ اسی ریاست پر اترتا رہے گا۔

فلسطینیوں کا کہنا ہے کہ مغربی ایشیا میں کوئی سمجھوتہ پائدار نہیں ہو سکتا اگر ان کے حقوق کو نظرانداز کر کے یہ سمجھوتہ کیا جائے گا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک حقیقت ہے اور اسے تمام متعلقہ حکومتوں کو پیش نظر رکھنا چاہئے، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جنیوا کانفرنس میں ان کی شرکت ضروری ہے اور یہ شرکت مفید ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس حقیقت کا صدق دل سے اعتراف کیا جائے۔ فلسطینیوں کو یہ شبہ

ہے کہ مصر اور شام جنھوں نے اب تک اُن کو سہارا دیا ہے، اپنے قومی مفاد کی خاطر کسی وقت ایسا سمجھوتہ کر سکتے ہیں جن سے اُن کے حقوق کی پوری یا کسی حد تک نفی ہوتی ہو، شاہ حسین پر تو انھیں بالکل اعتماد نہیں بلکہ انھیں تو وہ اپنا دشمن تصور کرتے ہیں، اسی لئے شفیق ہوت جیسے فلسطینی یہ کہتے ہیں کہ ہمیں لنگڑی لولی فلسطینی ریاست ہی پر قناعت کر کے اپنے "قومی وجود" کو محفوظ کر لینا چاہئے۔

عمان سے ایک نامہ نگار نے یہ اطلاع دی ہے کہ شاہ حسین اسرائیل سے سمجھوتہ کرنے کے لئے بے چین ہیں (یاد رہے کہ اکتوبر کی جنگ میں انھوں نے اُردن ندی کے مغربی کنارے کا محاذ نہیں کھولا اور ایک لحاظ سے انھوں نے اسرائیل کی مدد ہی کی)، اور انھوں نے اس سمجھوتے کے کے سلسلے میں اسرائیل کے سامنے چند تجویزیں رکھی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے مرحلے میں اسرائیل دریائے اردن کے کنارے کنارے اپنی ساری چوکیوں کو چھوڑ کر وادی اُردن کے مغربی سرے تک پیچھے ہٹ جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ اسرائیل کے لئے یہ تجویز قابل قبول نہیں ہوگی، شاہ حسین کی بے چینی کا راز فلسطینی ریاست کے قیام کے مطالبہ کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے، اسرائیل شاہ موصوف کے موقف کی کمزوری سے واقف ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ عربوں میں وہ مقبول نہیں ہیں اور یہ کہ امریکہ اور برطانیہ کے اثرات اردن پر اس طرح غالب ہیں کہ وہ خود ان سے اپنی تجویزیں منوا سکتا ہے، ایسی صورت میں یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ دریائے اردن کے مغربی کنارے سے متعلق اسرائیل اور اردن کے درمیان کوئی ایسا سمجھوتہ ہو جائے گا جو سو فیصدی اُردن کے حق میں ہو، ہاں اس کا اندیشہ ہر وقت ہے کہ فلسطینیوں کو کمزور کرنے کے لئے وہ بہر قیمت اسرائیل سے کوئی معاہدہ کر لیں۔ ہمارا خیال ہے کہ وہ اسرائیل کے مقابلہ میں فلسطینیوں کو کہیں زیادہ اپنے مفاد کے لئے خطرناک سمجھتے ہیں۔

پروفیسر مسعود حسین

خطبۂ جلسۂ تقسیم اسناد

(میرٹھ یونیورسٹی)

شیخ الجامعہ جناب پروفیسر مسعود حسین صاحب نے ۹ر فروری ۱۹۸۰ء کو میرٹھ یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد میں جو خطبہ پڑھا تھا وہ درج ذیل ہے یہ خطبہ میرٹھ یونیورسٹی کی مناسبت سے "کھڑی بولی" میں دیا گیا تھا۔ اور اسی طرح ہو بہو اسے شائع کیا جا رہا ہے۔ مسعود صاحب نے اسے اردو رسم الخط میں قلمبند فرمایا تھا لیکن میرٹھ کے جلسے کے ودیارتھیوں اور دیگر سامعین کے لئے یہ دیوناگری رسم خط میں چھاپا گیا تھا۔

ادارہ

پرم آدرنیہ[1] کلادھی پتی جی[2]، کل پتی جی[3]، اپادھی[4] پراپت کرنے والے نوجوان ساتھیو! بھائیو اور بہنو!!

میں آبھاری ہوں آپ کے کلادھی پتی مہودے اور کل پتی جی کا کہ کنووکیشن کے اس شبھ اوسر[6] پر انھوں نے مجھے بلا کر میری عزت بڑھائی۔ آپ کے وائس چانسلر صاحب نے جب مجھ سے پوچھا کہ میں کس بھاشا میں اپنا ایڈریس دوں گا، تو میں نے ایک دم کہا، ہندی میں۔ اور پھر اتنی بات بڑھا کر اور کہی

۱۔ عزت مآب ۲۔ چانسلر ۳۔ وائس چانسلر ۴۔ سند یافتہ

۵۔ ممنون ۶۔ موقعہ

لیکن میری ہندی ایک پرکار[1] کی "سدھکڑی[2]" بھاشا ہوگی، اس لئے کہ میں نے پڑھا لکھا ہے اردو اور انگریزی میں اور ٹوٹی پھوٹی ہندی بہت بعد کو سیکھی ہے۔ اس میں اگر کھڑی بولی کا پٹ آجائے تو کچھ اچرج نہیں۔ پھر سوچا کہ میرٹھ جیسے استھان پر کھڑے ہوکر کھڑی بولی میں بولنا کچھ انوچت[3] بھی نہیں اس لئے کہ میرٹھ تو کھڑی بولی کا کیندر ہے اور کھڑی، ہندی، اردو دونوں بھاشاؤں کی ماں ہے۔

جب بھاشا کی الجھن حل ہوگئی تو پھر یہ بات سامنے آئی کہ بولوں کیا؟ کنووکیشن کے ایڈریس میں کچھ لوگ اپدیش دیتے ہیں، کچھ راج نیتک رام کتھا سنانے لگتے ہیں۔ میں شروع سے ادھیاپک رہا ہوں۔ بھاشا وگیان[4] میرا کشیتر[5] رہا ہے۔ اردو کی اتہاس[6] پتی[7] اور وکاس پر لکھا ہے اور اس کے لئے کھڑی بولی پر بھی تھوڑا بہت کام کیا ہے۔ سوچتا ہوں کہ اس ناتے سے کیوں نہ آج بھاشا کی سمسیا[8] پر اپنے وچار پرکٹ کروں۔

ہندوستان میں بھاشا کا سوال بڑا ابکٹ رہا ہے اور آج بھی ہے۔ اس سوال پر ہم میں سے بہت سے بھڑک اٹھتے ہیں۔ ہمارے نیتاؤں نے اپنی راج نیتی کے کارن اسے اور الجھا دیا ہے۔ کہیں اردو ہندی کا جھگڑا ہے تو کہیں ہندی انگریزی کا اور کہیں تمل ہندی کا۔ دکشن[9] میں لوگ اچھی خاصی ہندی پڑھنے لگے تھے، آج انگریزی کے حمایتی بن کر نکل آئے ہیں۔ اردو ہندی والے اتری بھارت میں جھگڑتے ہیں لیکن دکشن میں ایک ہوجاتے ہیں۔ حیدرآباد جاکر دیکھئے کہ ان دونوں کی سنستھائیں[10] کس طرح مل جل کر کام کرتی ہیں۔ وہاں اردو والے، ہندی کا ہراول دستہ بنے ہوئے ہیں۔ سوچنے کا یہ ڈھنگ ہی غلط ہے کہ اردو کا ہندی سے مقابلہ ہے۔ ایک بہت بڑی زبان ہے اور دوسری بہت چھوٹی۔ پھر یہ کہ دونوں ایک بنیاد اور نیو یعنی کھڑی بولی پر کھڑی ہوئی ہیں۔ دونوں ایک ہی کمان کے دو تیر ہیں اور ایک ہی ٹہنی کے دو پھول ہیں۔ کھڑی بولی نے اپنا ساہتک[11] روپ

۱۔ قسم ۲۔ کشکولی ۳۔ نامناسب ۔ ۴۔ لسانیات ۵۔ میدان ۶۔ ابتدا ۷۔ ارتقا
۸۔ مسئلہ ۹۔ جنوبی ہند ۱۰۔ ادارے ۱۱۔ ادبی

پہلے اردو میں دھارا اور وہ بھی اتری بھارت میں نہیں بلکہ دکھنی کے نام سے دور دکھن میں۔ اُتر میں کھڑی، برج اور اودھی کے مقابلے میں شروع شروع میں ہیٹی رہی۔ ۱۷۰۰ء میں جب اورنگ آباد کے شاعر ولی اپنا دیوان لے کر دہلی پہونچے تو دلی والوں نے چونک کر آنکھیں ملیں اور دیکھا کہ وہ کھڑی جو علاء الدین خلجی اور محمد بن تغلق کی فوجوں کے ساتھ چودھویں شتابدی (صدی) میں پہلی بار دکھن گئی تھی کس سج دھج اور نکھر نکھار کے ساتھ واپس لوٹی ہے۔ دلی میں اردو شاعری کی کہانی یہیں سے شروع ہوتی ہے

دکھن میں کھڑی بولی تین سو برس تک نتھرنے اور نکھرنے کے بعد اپنے اس اکھڑپن کو کھو چکی تھی جو آج بھی کھڑی میں پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو یہ "کتّا" "بدّل" "گدّی" اور "چدّر" کے چکر سے نکل چکی تھی، دوسری اَور "دُناں" "کھیتاں" "لوگاں" اور "باتاں" کو رام کر چکی تھی۔ ۱۷۰۰ء سے اس کے اس روپ کا چلن ہو چلا تھا جو آج ہندی، اردو کا آدھار ہے۔ پچھلی شتابدی میں اس میں کچھ پری ورتن[1] ہوا ہے لیکن ایسا نہیں کہ آج ہم میر، سودا، نظیر اکبر آبادی یا للوجی لال کی بھاشا کو نہ سمجھ سکیں۔ میرا تو وشواس ہے کہ اگر کسی کو کھڑی بولی کا اتہاس لکھنا ہے اور اس کا اسکالر بننا ہے تو اس کے اردو ہندی دونوں روپوں کا ادھین[2] کرنا ہوگا۔ آپ کھڑی بولی کی اُت پتی اور وکاس کو کس طرح سمجھ سکیں گے اگر پہلے اپنے کو اُس کے اُس روپ سے پرچیت[3] نہ کرلیں جو چودھویں، پندرھویں اور سولھویں شتابدی میں دور دکھن میں پرکٹ ہوا اور جو دکھنی اردو یا دکھنی ہندی کے ساہتیہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کال کے ساہتیہ اور اس کی بھاشا کے ادھین کے بنا آپ کیوں کر کھڑی کے اس سانچے کو سمجھ سکیں گے جو شور سینی اپ بھرنش اور للو لال جی کی کھڑی کے بیچ پایا جاتا ہے؟ اس کال کا ادھکتر[4] ساہتیہ[5] اردو لکھاوٹ میں ملتا ہے۔ اردو اور ہندی بھاشاؤں کے کئی اتہاس لکھے جا چکے ہیں۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ کھڑی بولی کا اتہاس لکھا جائے اور اس

۱۔ تبدیلی ۲۔ مطالعہ ۳۔ واقف ۴۔ زیادہ تر ۵۔ ادب

کام کو وہی دودان کر سکیں گے جو کھڑی کے اتّوٹ وکاس کا کھوج اردو ہندی دونوں کے ساہتیہ میں کر سکیں اور یہ ضروری کام میرٹھ یونیورسٹی ہی میں ہونا چاہیے۔

کھڑی بولی کے نئے اتی ہاس کے ساتھ ساتھ اس کے علاقے کے بھاشا وگیانک[1] سروے کی بھی آوشکتا[2] ہے۔ اس پرکار کے سروے سے ہندی کو، جواب ایک ویاپک[3] بھاشا کے روپ میں کئی پرانتوں میں پرچلت[4] ہے، بڑا لابھ ہوگا۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ جب کوئی بھاشا ایک بڑے کشیتر میں پھیلتی ہے تو اس کے مانئیہ کرن کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے لئے جب تک اُس بنیادی بولی کی بناوٹ پر، جس پر وہ آدھارت[5] ہے ریسرچ نہ کرلی جائے اس کے اسٹینڈرڈ کے نیم نہیں بنائے جا سکتے۔ ہندی کا اب تک اسٹینڈرڈ نہ بن سکنے کے کئی کارن ہیں جن میں سب سے بڑا یہ ہے کہ اس کے کیندر اب تک پورب کے علاقوں میں، کھڑی بولی سے دور، بنارس، الٰہ آباد آدی[6] میں رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کیندروں میں چٹ پٹی یا ٹھسے کی بھاشا کا روپ نہیں ملتا، ایک پرکار کی بناوٹی بھاشا ملتی ہے۔ جوں جوں ہندی کا کیندر دہلی اور میرٹھ کے آس پاس آتا جائے گا، آپ دیکھیں گے، بھاشا کا روپ بدلتا جائے گا اور ہندی میں وہ چٹپٹا اور چٹیلا پن آتا جائے گا جو ہندی والوں کو اپنے یہاں کم اور اردو میں زیادہ دکھائی دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ویاکرن کا وہ ڈھیلا پن بھی ہوتا جائے گا جس کے کارن آج ہندی میں کئی اسٹائل پیدا ہو گئے ہیں۔ دنیا کی ہر بھاشا اپنی اُت پتی اور وکاس میں سنگھٹن[9] اور وستار[10] کی منزلوں سے گزرتی ہے۔ ہندی کا وستار کال اب سماپت ہو چکا ہے۔ یہ کال اُس کے سنگھٹن کا ہے۔ اس کے لئے اُس کو کھڑی کے پاس لانا ہوگا اور کھڑی کے علاقے میں رہنے والوں کی اس پر چھاپ لگانی ہوگی۔

بھاشا کی سمیا کی چرچا کیجئے تو ایک اور طرف بھی دھیان جاتا ہے، وہ ہے ہندی اور انگریزی کا جھگڑا۔ دوسرے شبدوں میں یہ سوال کہ ہماری شکشا[11] پرنالی میں انگریزی کا کیا استھان ہونا چاہیے؟

۱۔ لسانیاتی ۲۔ ضرورت ۳۔ وسیع ۴۔ مستعمل ۵۔ مبنی ۶۔ تمام ۷۔ وغیرہ ۸۔ قاعدہ ۹۔ تنظیم ۱۰۔ توسیع ۱۱۔ نظام تعلیم

میرے وچار اس بارے میں زرا تیکھے ہیں۔ میں نے خود انگریزی بھاشا بھی بھانت سیکھ کر بہت لابھ اٹھایا ہے۔ پھر بھی میرا خیال ہے کہ انگریزی ہندوستان میں بہت دنوں تک کالجوں اور یونیورسٹیوں میں شکشا کا مادھیم نہیں رہ سکتی۔ دنیا کا کوئی بھی آزاد دیش لے لیجئے، کہیں بھی کوئی ودیشی بھاشا شکشا کا مادھیم نہیں بنائی گئی ہے۔ جاپانی بھی انگریزی سیکھتے ہیں اور ایرانی بھی، لیکن ان دونوں دیشوں میں انگریزی یا کوئی اور ودیشی بھاشا شکشا کا مادھیم نہیں ہے۔ یہ کیوں؟ اس لئے کہ ماتر بھاشا ہی کے دوارا شکشا اچھے ڈھنگ سے دی جا سکتی ہے اور نوجوانوں کو "میاں مٹھو" بننے سے بچایا جا سکتا ہے۔ بھاشا کا منش کے وکیتو[۳] سے گہرا سمبندھ ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کسی منش کے وکیتو کو بدلنا ہو تو اس کی بھاشا بدل دو۔ "ہاٹ اور پتلون" والی پیڑھی پر وینگ (طنز) کرتے ہوئے اسی لئے اردو کے ایک شاعر نے کہا ہے کہ اس کی چال ڈھال اور خیال سب انگریزی ہو گئے ہیں اس لئے کہ اس کے منہ میں زبان انگریزی ہے۔ یہی کارن ہے کہ میں ہر بھاشا کو چاہے وہ کتنی چھوٹی کیوں نہ ہو سُرکشِت کرنے پر زور دیتا ہوں، اور سمجھتا ہوں کہ ہر بالک کو اپنی ماتر بھاشا میں شکشا پراپت کرنے کا حق ہونا چاہئے۔

ہندوستان کو آزادی ملنے سے بہت پہلے گاندھی جی نے، دوسری انوکھی باتوں کی طرح، یہ بات بھی کہی تھی کہ ہماری شکشا کا مادھیم ہماری بھاشائیں ہونی چاہئیں نہ کہ ایک ودیشی زبان انگریزی۔ گاندھی جی انگریزی کے خلاف نہیں تھے لیکن وہ اس بات کو خوب سمجھتے تھے کہ کسی ودیشی زبان میں توتے کی طرح رٹنے سے ودیا نہیں آتی۔ آج بھی جا کر آپ انگریزی میڈیم کے اسکولوں میں دیکھ سکتے ہیں کہ کم سے کم ساتویں یا آٹھویں کلاس تک بچے بنا سمجھے رٹتے دکھائی دیں گے ایسی ودیا سے کیا فائدہ جو شبدوں کا گورکھ دھندہ بن جائے!

آزادی ملنے کے بعد ہماری سرکار نے جو پہلا ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا اس نے کھلے شبدوں میں سفارش کی تھی کہ ہمیں ہندوستان کی بھاشاؤں کو ترقی دے کر اس قابل بنا دینا چاہئے کہ دھیرے دھیرے

۱۔ ذریعہ تعلیم ۲۔ انسان ۳۔ شخصیت ۴۔ محفوظ ۵۔ مادری زبان

انگریزی کی جگہ شکشا کا مادھیم بنائی جاسکیں۔ یہی بات زیادہ وستار کے ساتھ دوسرے کیشن نے، جو ۱۹۶۴ء میں مقرر کیا گیا تھا، دوہرائی ہے، اور اس کے آدھار پر یہ ہماری قومی پالیسی کا ایک انگ بن گئی ہے۔

لیکن یہاں ایک بات یاد رکھئے۔ ان کمیشنوں نے شکشا کے مادھیم کے لئے ہندوستان کی سب زبانوں کی سفارش کی ہے کسی ایک زبان کی نہیں۔ ایسا ہو جانے پر ایک اور سمسیا اٹھ کھڑی ہوگی جس کا حل بھی ڈھونڈنا پڑے گا۔ اب تک انگریزی ہمارے دیش میں ایک جوڑ کی بھاشا کا کام دیتی ہے۔ اس کا استھان کون سی بھاشا لے گی؟ اسپشٹ ہے اس کی حقدار ہندی ہے جو ہندوستان کی سب سے بڑی بھاشا ہے۔ یہ کھید کی بات ہے کہ جس طرح ہمارے دیش میں انگریزی کی ایک بڑی "لابی" موجود ہے اسی پرکار ہندی کے خلاف ایک دوسری "لابی" بنتی جا رہی ہے۔ ہندوستان کی کوئی زبان نہ تو دوسری زبان سے ہیٹی ہے اور نہ کوئی ایسی ہے جو اس دیش کی بیٹی نہ ہو۔ ہر ایک کو اپنا اپنا حق اور استھان ملنا چاہئے۔ اہندی والوں کو چاہئے کہ وہ ہندی کو اُس کا استھان دیں، ہندی والوں کو چاہئے کہ وہ اردو کے ساتھ نیائے کریں۔ دھرم کی طرح بھاشا بھی کسی پر تھوپی نہیں جاسکتی۔ اتی ہاس کی دھیمی چال میں بھاشا کی الجھنیں اپنے آپ حل ہو جاتی ہیں۔

آج بھی ہمارے دیش میں ایسے لوگ موجود ہیں جو یہ جتانا چاہتے ہیں کہ انگریزی کے بنا ہم اَن پڑھ رہ جائیں گے۔ انگریزی ہماری قومی ضرورت بن گئی ہے اور اُسے اس کے استھان سے ہٹانا کسی پرکار ٹھیک نہیں۔ میں ان سے کیول اتنا پوچھنا چاہوں گا، کیا ایشیا اور افریقہ کی غلام قوموں کے علاوہ دنیا میں کوئی ایسی جاتی پائی جاتی ہے کہ جس کے بچے اپنی بھاشا یا بھاشاؤں کے مادھیم سے شکشا پراپت نہ کرتے ہوں؟ کیا ہم ہندوستان کے سارے نواسیوں کے لئے انگریزی کے مادھیم کا بندوبست کر سکتے ہیں؟ یدی نہیں تو پھر برابری کا وہ حق جو ہمارا سمودھان ہمیں دیتا ہے، اس کو کیوں کر

۱۔ تفصیل ۲۔ بنیاد ۳۔ واضح ۴۔ افسوس ۵۔ غیر ہندی ۶۔ دستور

پورا کر سکیں گے ؟ کیا ہمارے قومی بجٹ میں اتنا روپیہ موجود ہے کہ گاؤں گاؤں ہم انگریزی کے پٹھ لگا سکیں ؟ انگریزی کے گنے چنے اسکولوں سے کیول مُٹھی بھر بچے تو فائدہ اٹھا سکتے ہیں، باقی کا کیا ہوگا ؟ وہ کس اُپائے سے سرکار اور کاروبار کی بڑی سیواؤں تک اپنے آپ کو پہونچا سکیں گے ؟ ہمارے نگروں میں اس دوزنگی کے کارن ایک نیا ورگ پیدا ہو گیا ہے جس نے اونچی سیواؤں کی ٹھیکیداری سی لے رکھی ہے، جو ہندوستان کی کسی بھاشا میں لکھنے پڑھنے کی شمتا نہیں رکھتے اور اس لئے انگریزی "لابی" کا ایک انگ بن جاتے ہیں۔

اس تمام بحث کا یہ مطلب نہیں لینا چاہئے کہ ہمیں انگریزی کو ایک دم چھوڑ دینا چاہئے۔ میں اس سمئے کیول شکشا کی مادھیم کی بات کر رہا ہوں، دنیا کی کسی بڑی زبان کو نہ سیکھنے کی بات نہیں کر رہا۔ انگریزی دنیا کی بڑی زبانوں میں سے ہے، اس میں سائنٹفک لٹریچر بہت زیادہ ہے۔ اس کے مقابلے میں ہماری بھاشائیں بہت چھوٹی ہیں۔ انگریزی کے بھنڈار سے ہمیں بہت کچھ لینا ہے، اس لئے ہماری شکشا پرنالی میں ابھی بہت دنوں تک انگریزی کا ایک استھان رہے گا۔ انگریزی ہی نہیں بلکہ دوسری بڑی زبانوں جیسے روسی، جرمن اور فرانسیسی کا بھی۔ لیکن یہ سب زبانیں ہمیں "لائبریری بھاشا" کے روپ میں سیکھنا چاہئیں، نہ کہ انھیں اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیں۔ جاپانیوں نے اپنی یونیورسٹیوں میں انگریزی کو یہی استھان دیا ہے اور آج کوئی نہیں کہہ سکتا کہ جاپانی سائنس، ٹیکنالوجی یا انڈسٹری میں کسی بھی دیش سے پچھڑے ہوئے ہیں۔ مصر اور ایران، ہندوستان کے مقابلے میں بہت چھوٹے ملک ہیں، لیکن وہاں بھی عربی اور فارسی اُچ[۳] شکشا کا مادھیم ہیں۔ یوگوسلاویہ، کناڈا اور سوئٹزرلینڈ میں دو دو، تین تین بھاشائیں شکشا کا مادھیم ہیں، لیکن یہ سب زبانیں ان دیشوں کی ہیں۔ ہم ۱۹۴۷ء میں جہاں تھے وہیں آج بھی ہیں۔ ہندی کے علاوہ ہندوستان کی کسی دوسری بھاشا کو اُچ شکشا کے لئے تیار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ انگریزی کی آڑ اور مودیچے کو

۱۔ طبقہ ۲۔ صلاحیت ۳۔ اعلیٰ تعلیم

اور نیا معبود بنایا جا رہا ہے۔ کیا آپ اس بات کا وشواس کریں گے کہ شکشا کے مادھیم کے بارے میں جو ہماری قومی پالیسی ہے اس کے بالکل ویپریت عثمانیہ یونیورسٹی سے اردو میڈیم ہٹا کر انگریزی میڈیم کر دیا گیا ہے اور یہ سب کچھ آزادی ملنے کے بعد!!

لیکن شکشا کے مادھیم کو بدلنے کا یہ کام پوری تیاری سے ہونا چاہئے اس لیے کہ سائنس بڑی تیز گتی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے۔ اس کی جو پستک آج پرکاشت ہوتی ہے وہ چند مہینے بعد پرانی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اس میں پتّر اور پتریکاؤں میں پرکاشت لیکھوں کا بڑا مہتو ہوتا ہے اور ابھی تک ہندوستان کی کسی بھاشا میں اس ڈھنگ کی اُچ کوٹی کی پتریکائیں اور جرنل پرکاشت نہیں ہو رہے ہیں۔ یہی کارن ہے کہ ہمیں انگریزی کو ابھی لائبریری بھاشا کے روپ میں لمبے سمے تک رکھنا ہوگا اور ہمارے ادھیاپکوں اور چھاتروں کو کچھ سمے کے لئے دو بھاشی بننا پڑے گا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں انگریزی بنام ہندوستانی بھاشاؤں کے مقدمے کا فیصلہ تو ہندوستانی بھاشاؤں کے حق میں بہت پہلے ہو چکا ہے، اصل بات ہے اس کو لاگو کرنے کی۔ اس کے لئے اُداتتا اور ہمت کی ضرورت ہے، کارروائی اور بندوبست کی اوشکتا ہے ـــــ جو کہیں سے پرکٹ نہیں ہوتی اور اس کا بھگتان نئی پود کو بھگتنا پڑ رہا ہے۔ خاص طور پر جب کوئی چھاتر ایک دم ہندی میڈیم کے کالج میں پرویش کرتا ہے تو کلاس میں اس کا پہلا سال تو اسی زور مارنے میں گزر جاتا ہے کہ لیکچروں کی بھاشا کو سمجھ سکے۔ اس طرح ایک اچھا ودیارتھی بھی پہلے ہی سال سے پچھڑ جاتا ہے یا بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ میں نے اسی لئے ایک یونیورسٹی، جس کا میڈیم اب تک انگریزی ہے، اس کی اکیڈیمک کونسل میں چتاونی دی تھی کہ شکشا کے مادھیم کا مسئلہ اگر یہ کونسل طے نہیں کرے گی تو چھاتر خود طے کر لیں گے، اس لئے کہ وہ سمے آ گیا ہے جب انگریزی میں کچھ مرے جام کی

۱۔ برعکس ۲۔ رفتار ۳۔ شائع ۴۔ اخبار و جرائد ۵۔ مصنفوں ۶۔ اہمیت ۷۔ اعلیٰ پائے ۸۔ کشادہ دلی ۹۔ داخل

دھونکنی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ ہم بندر کی طرح ایک مردہ بچے کو اپنی چھاتی سے چپٹائے کب تک پھریں گے؟

مجھے اس بات کی خوشی ہے کہ میرٹھ یونیورسٹی نے ہندی کے میڈیم سے اُچ شکشا کا بندوبست کیا ہے۔ شاید آپ کو معلوم ہو کہ ہندوستانی زبان کے میڈیم سے پڑھانے کا پریوگ[1] سب سے پہلے حیدرآباد کی عثمانیہ یونیورسٹی نے ۱۹۱۸ء میں شروع کیا تھا۔ یہ پریوگ (تجربہ) ۱۹۴۸ء لگ بھگ تیس سال تک جاری رہا۔ میں خود عثمانیہ یونیورسٹی میں چھ برس تک ادھیاپک رہا ہوں اور آپ کے کلادھی پتی جی کی آنکھوں کے سامنے یہ سارا تعلیمی تجربہ (پریوگ) کیا گیا ہے۔ وہ اس بات کے گواہ ہوں گے کہ آرٹس اور سوشل سائنس کی فیکلٹیوں میں اردو میڈیم کا یہ تجربہ بہت کامیاب رہا۔ پریکشکوں[2] کی رپورٹیں موجود ہیں جن میں لکھا ہے کہ عثمانیہ کے ودیارتھیوں کے یہاں جس قدر اور جتنی سوچ بچار ملتا ہے، انگریزی میڈیم کے ودیارتھیوں کے یہاں نہیں تھا۔ ان کے یہاں وچار ملتے ہیں، انگریزی میڈیم والے شبدوں کا شکار ہوتے ہیں۔ قانون (لا) کی فیکلٹی میں اس بات کی گواہی سر تیج بہادر جیسے ماہر کی موجود ہے۔ جنھوں نے لکھا ہے کہ قانون کی جو سوجھ بوجھ عثمانیہ کے ودیارتھیوں کے یہاں ملتی ہے وہ دوسروں کے یہاں دیکھنے میں نہیں آتی۔

نوجوان متر و!

کسی بھی یونیورسٹی کے جیون میں آج کا دن بڑا شبھ دن ہوتا ہے۔ آج آپ اپنی اپنی ڈگریاں پراپت کرنے کے بعد زندگی کے نئے میدان میں قدم رکھیں گے۔ دوسرے شبدوں میں آپ "وشو ودیالیہ"[3] سے "وشو"[4] میں پرویش کریں گے۔ یہاں آپ بہت سی باتیں بدلی ہوئی پائیں گے۔ یہ بڑا کشٹ اور ذمہ داری کا جیون ہوگا، بھاگ دوڑ اور چھین جھپٹ کا جیون ہوگا۔ اس

۱۔ تجربہ ۲۔ ممتحن ۳۔ یونیورسٹی ۴۔ دنیا

کی جھلک تو آپ کو برابر دکھائی دیتی رہی ہوگی، لیکن اب آپ اس کی لپیٹ اور لپیٹ میں ہوں گے۔ ہندوستان ایک وکاس شیل[1] دیش ہونے کے ناتے ایک بڑے نازک دور سے گزر رہا ہے۔ پرانی مانیہ تائیں (قدریں) مٹ رہی ہیں، نئی کا ابھی تک نرمان[2] نہیں ہو سکا ہے۔ آپ کو ایک مہاساگر تیر کر پار جانا ہے، یہ ساگر ہے اتھاہ غریبی کا، گھور بے ایمانی کا، بھائی بھائی میں نفرت کا، بھید بھاؤ کا، کالے دھن اور چور بازار کا، آرتھک[3] اور سماجک[4] اونچ نیچ کا، اپار دوگوں اور دکھوں کا۔ اسے پار کیجئے گا تو آپ کے بہت سے کومل سپنے چھن بھن ہو جائیں گے۔ پیٹ اور پیٹھ کی پکار میں رومانی سنسار کی بہت سی آوازیں گم ہو جائیں گی۔ آپ کے سامنے نئے جیون کی پتھریلی ڈگر ہوگی۔ لیکن ہمت نہ ہاریئے، ساہس نہ چھوڑیئے۔ ہندوستان اور اس کی ایکتا ایک مہان سُوپن[5] ہے۔ ہم سب کو اسی کی خاطر جینا اور مرنا ہے۔ ہمارا ملک ایک بہت غریب ملک ہے۔ اس کے نوجوانوں کے رنگ ڈھنگ کھاتے پیتے ملکوں کے نوجوانوں کے سے نہیں ہونے چاہئیں۔ ہماری ذمہ داری دوسری طرح کی ہے۔ دیش کو خوشحال بنانے کے لئے ابھی بہت کچھ ہاتھ پاؤں ہلانا اور مارنا ہے۔ ایک بہت بڑا سا ماجک اور آرتھک انقلاب لانا ہے۔ یہ انقلاب نہ تو نعروں سے آئے گا اور نہ جیون کے یتھارتھ[6] سے بھاگ کر ایسے درشٹی کون[7] کو اپنانے سے جس میں کرتویہ[8] کو پیچھے ڈال دیا جاتا ہے، سماجی زندگی سے منہ موڑ لیا جاتا ہے، اس پرکار کہ منش اپنی اُستا[9] کی ایک چھایا ماتر بن جاتا ہے اور اپنے اصلی چہرے پر ایک نقلی چہرہ چڑھا لیتا ہے! مجھے اس بات کی شکایت نہیں کہ آج کا نُویُوک[10] اپنی سماج سے وِرکت[11] ہے، کھید اس بات کا ہے کہ وہ خود اپنے آپ سے دور ہوتا جا رہا ہے، ان سوتوں سے دور ہوتا جا رہا ہے جو بھارت کی سنسکرتی[12] کی امولیہ[13] دین ہیں ـــــ میرا مطلب ہے، انسان دوستی، دیش بھکتی، کرم، تیاگ، اہنسا اور ستیہ سے!

۱۔ ترقی پذیر ۲۔ تخلیق ۳۔ اقتصادی ۴۔ سماجی ۵۔ منتظر ۶۔ حقیقت ۷۔ نقطۂ نظر ۸۔ فرض ۹۔ وجود ۱۰۔ نوجوان ۱۱۔ منحرف ۱۲۔ تہذیب ۱۳۔ بیش قیمت

راج نیتک ورشٹی کون سے بھی ہم ایک انوکھا پریوگ کر رہے ہیں ۔ ایک بہت بڑی راشٹریتا[1] کا نرمان[2] کر رہے ہیں جس میں کئی رنگ، کئی نسلیں، کئی دھرم اور کئی بھاشائیں ملی جلی ہیں ۔ ہم برابر ایک انقلاب لانے کی کوشش میں ولیفنت[3] ہیں ـــ لیکن خون کے راستے سے نہیں، اہنسا کی راہ سے ۔ اس راہ میں پتا مارنا پڑتا ہے، پسینہ بہانا پڑتا ہے، سب کو ساتھ لے کر چلنا پڑتا ہے، کبھی منوانا پڑتا ہے تو کبھی ماننا پڑتا ہے اور ضرورت پڑے تو دوسروں کے لئے اپنا بلیدان دینا پڑتا ہے! یہی راہ مہاتما کی ہے، ہر ہندوستانی آتما کی ہے ۔ جب جب ہم نے اس سے منہ موڑا ہے خود کو بھٹکتا پایا! جب جب اس کو چھوڑا ہے خود کو پھسلتا پایا!!

یونیورسٹی سے جاتے ہوئے نوجوان مترو! میری دعائیں اور شبھ کامنائیں[4] آپ کے ساتھ ہیں اور یہ پرارتھنا بھی کہ جہاں بھی رہیئے خوش رہیئے، اور ایسے بن کر رہیئے کہ اپنے سے اپرچت[5] نہ ہونے پائیں ؎

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے!

۱۔ قومیت ۲۔ تعمیر ۳۔ مصروف ۴۔ نیک تمنائیں ۵۔ غیر متعارف

ضیاء الحسن فاروقی

ضیا پاشا

(۱۸۲۵ — ۱۸۸۰)

(۳)

ضیا پاشا سیاسی مفکر ہی نہیں تھے، وہ شاعر اور ادیب بھی تھے۔ ان کی شاعری کا مرتبہ ترکی شعر و ادب میں بہت اونچا ہے، انھوں نے خالص غنائیہ شاعری بھی کی اور موضوعاتی اور مقصدی بھی لیکن کہیں بھی اچھی شاعری کے تقاضوں کو مجروح نہیں ہونے دیا، ترکی شعر و ادب کی نشاۃ ثانیہ میں، اسے نئی راہوں سے آشنا کرنے اور جدید تقاضوں سے روشناس کرانے، مختصراً یہ کہ ترکی زبان کو ایک جدید زبان اور ترکی ادب کو ایک جدید ادب بنانے میں، ضیا کی ذہنی کاوشوں اور تخلیقی نگارشات کو ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے، نامق کمال نہیں تو شناسی کے مقابلہ میں تو ان کی ادبی صلاحیتیں کہیں زیادہ تھیں، زبان پر انھیں پوری قدرت حاصل تھی، وہ طباع اور ذہین تھے، اُن کے یہاں 'آورد' کا شبہ بھی نہیں گذرتا جبکہ شناسی کی تصنیفات و تخلیقات میں اکثر وہ روانی اور وہ 'چیزے دگر' نہیں ملتی جو آمد ہی آمد کی رہین منت ہوتی ہے۔ نثر اور نظم دونوں میں ضیا کا اسلوب منفرد تھا اور یہ اس لئے تھا کہ وہ فطرتاً شاعر تھے۔ نثر انھوں نے ضرورتاً لکھی لیکن لکھی تو پھر اس میدان میں بھی وہ صاحب طرز مصنف بن کر اُبھرے۔ عثمانی ادب کے جدید مکتب خیال کے بانیوں میں ان کا اس لئے شمار ہوتا ہے کہ شناسی کی طرح انھوں نے بھی اپنے

طور پر، فرانسیسی ادب کے مطالعے اور فرانسیسی کتابوں کے ترجمے کے ساتھ، اس بات کی کامیاب کوشش
کی کہ ترکی زبان کو آسان اور علمی و سائنسی موضوعات پر اظہار خیال کے قابل بنایا جائے، اسے نیا اسلوب
نئے محاورے اور نیا آہنگ دیا جائے، سیاسی اور سماجی مسائل پر اُن کے مضامین اور رسالوں کی
تعداد خاصی بڑی ہے، ان کے علاوہ وہ ترجمے ہیں جو انھوں نے فرانسیسی سے ترکی میں کئے اور جن
میں مولیئر کی 'ترتُف'، فنے لوں کی 'تیلے ماک' اور لافونتین کی 'فیبل' بھی شامل ہیں۔ ترکی کے
نثری ادب میں عرصہ تک ان ترجموں کا بڑا چرچا رہا۔

لیکن جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، ضیا بنیادی طور پر شاعر تھے اور شاعری کی طرف سے کبھی غافل
نہیں رہے۔ شروع میں تو انھوں نے روایتی طرز پر غزلیں لکھیں اور کافی لکھیں، لیکن اس اَثر انگیز
اور فکر انگیز شاعری کے مقابلے میں جو انھوں نے بعد میں فرانسیسی ادب کے مطالعے سے متاثر ہو کر
کی، ان غزلوں کا رتبہ کم ہے اور اسی لئے عام طور پر لوگ انھیں جلد ہی بھول بھی گئے۔ اپنی شاعری
کے اس ابتدائی دور میں جب وہ بابِ عالی سے وابستہ تھے وہ بڑی بے پروا اور رنگین زندگی
گزار رہے تھے، اُس وقت کا چلن ہی یہ تھا کہ میکدوں اور قہوہ خانوں میں نوجوان شعراء جمع ہوتے،
شعر و شاعری کی غیر رسمی محفلیں آراستہ کرتے، ادبی موضوعات پر تبادلۂ خیال کرتے اور جب تھک
جاتے یا بدمست ہوتے تو خوش گپیوں کے ساتھ خوش فعلیوں پر آجاتے اور اس طرح اپنی راتوں کی
صبح کرتے۔ کتنے ہی باصلاحیت اور ہونہار نوجوان تھے جو ان میکدوں کی راہ سے دیوانگی کے
صحرا میں جا پہونچے اور کتنے ایسے تھے جو اپنے عنفوان شباب ہی میں موت کی وادی میں سو گئے۔
ضیا خوش قسمت تھے کہ اپنے ہم مشربوں کے اس حسرتناک انجام سے محفوظ رہے۔ وہ اتنے
ذہین، زود نویس اور خوش قلم تھے کہ ان کے افسران کی رات کی سیہ مستیوں سے باخبر ہونے
کے باوجود ان کے کام سے مطمئن رہتے تھے۔

۱۸۵۴ء میں جب رشید پاشا کی نظرِ عنایت سے وہ محل سلطانی میں سلطان کے
پرسنل عملے میں ایک سکریٹری کی حیثیت سے شریک ہوئے تو انھوں نے اپنی زندگی کا دھرا بدل دیا

اور یہ طے کر لیا کہ وہ باقاعدگی اور ذمہ داری کے ساتھ محنت کر کے شہرت و مقبولیت کے زینے یکے بعد دیگرے طے کریں گے ۔ انھوں نے اپنے لاابالی پن اور اپنے بچپن دوستوں کو خیرباد کہہ کر وہ راستہ اختیار کیا جو اس منزل کی طرف جاتا ہے جہاں انسان کی صلاحیت کے کچھ نقوش باقی رہ جاتے ہیں۔ لیکن اپنے رنگین ماضی سے یک لخت رشتہ توڑ لینے کا اثر یہ ہوا کہ وہ ذہنی طور پر مفلوج ہو کر رہ گئے ، انھیں محسوس ہوا کہ ان کے ذہن کی آب اور طبیعت کی تیزی کو زنگ لگ رہا ہے اور وہ ضیا ختم ہو رہا ہے جو کسی سال خوردہ میکدے کی بوسیدہ دیواروں کے سہارے بچھی ٹوٹی چھوٹی بنچ پر بیٹھ کر ، زندہ دل اور خوش طبع دوستوں کے درمیان ، بلبل خوش نوا کی طرح اپنے گیت گاتا تھا ، محل سلطانی میں ہونے کے باوجود انھیں اپنی دنیا ویران معلوم ہوتی تھی ، زندگی کا وہ کیف جس سے تخیل کے گوشوں میں جان پڑتی ہے اور شاعر کے تصور کو نور ملتا ہے ، اس سے وہ اپنے آپ کو محروم پاتے تھے ، اسی ذہنی کیفیت میں وہ تھے کہ ایک دن محل سلطانی کے حاجب ادہم پاشا نے انھیں فرانسیسی سیکھنے کا مشورہ دیا ، اور پھر انھیں اپنی ادبی صلاحیت کی ایک نئی جولانگاہ مل گئی ۔ ساتھ ہی ایک بار جب طبیعت کے بند سوتے کھلے تو پھر سویا ہوا شاعر بھی جاگ اٹھا اور اس کے خلاق ذہن نے عثمانیہ شاعری کے بہترین نمونے پیش کئے ۔ اس ترک شاعر کے کلام کے اکثر مبصر اس پر متفق ہیں کہ اس کی بہترین عثمانیہ تخلیقات ۱۸۵۴ء (جب وہ سلطان کا سکریٹری مقرر ہوا) اور ۱۸۶۷ء (جب اس نے اپنی جان بچا کر یورپ میں پناہ لی) کی درمیانی مدت میں لکھی گئیں ۔ یہی وہ زمانہ ہے جب ضیا فرانسیسی ادب سے روشناس ہو رہے تھے اور اس لحاظ سے یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ ان کی اس عہد کی شاعری مغربی تہذیب کے براہ راست اثر کے تحت لکھی جانے والی ترکی شاعری کے اولین نمونوں میں سے ہے ۔ ۱۸۵۹ء میں انھوں نے ایک ترجیع بند لکھا ، انیسویں صدی کی عثمانی شاعری میں اسے ایک خاص مرتبہ حاصل ہے اور اس کا شمار ضیا کے شاہکاروں میں ہے ۔ یہاں صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ مغرب سے انسپریشن لے رہے ہیں ، پوری نظم میں وہی لاادریت کی فضا چھائی ہوئی ہے جو اس عہد کے مغرب کی

خصوصیت تھی اور محسوس ہوتا ہے کہ سائنس نے جو اسرار وا کئے ہیں ان کے سامنے شاعر حیران و پریشان کھڑا ہے۔ اس نظم میں اُن کا ذہن کسی مسلم مفکر، کسی درویش، کسی متصوف کا ذہن نہیں معلوم ہوتا بلکہ انیسویں صدی کے ایک یورپین کا ذہن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ کہیں نقالی کا گمان نہیں ہوتا، انھوں نے اپنے بعض ہمعصروں کی طرح ترکی زبان میں فرانسیسی شاعری نہیں لکھی۔

ضیا کو ورثہ میں یہ روایت ملی تھی کہ عام طور پر شاعری کو ایک طرح کا ذہنی تعیش تصور کیا جاتا تھا یا پھر ماورائی خیالات کے اظہار کا ایک وسیلہ، انھوں نے اس روایت سے بغاوت کی اور شاعری کو سچائی کے بیان کرنے کا، جیسی کہ ایک دنیادار شخص کے تجربوں میں وہ نمودار ہوتی رہتی ہے، ایک موثر ذریعہ سمجھا اور اسے اسی طرح برتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ انھوں نے ترکی شاعری کو عہد وسطیٰ کی متصوفانہ فضا سے نکال کر عصر جدید کے دنیوی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی اور اس لحاظ سے وہ ترکی شعر و ادب کی دنیا کے "مجدد اور مجتہد" کہے جاسکتے ہیں۔ فرانسیسی شاعری سے انھوں نے یہ سیکھا تھا کہ تصوف کے بغیر بھی سنجیدہ اور مہتم بالشان شاعری کی جاسکتی ہے اور یہ کہ اگر نوعِ انسانی کے درد و غم اور امید و بیم کی، ہمدردی اور خلوص سے، سچی ترجمانی کی جائے تو زندۂ جاوید شعری تخلیقات وجود میں آسکتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کے ہمعصروں کے مقابلہ میں اُن کی غزلوں اور نظموں کا مزاج اور آہنگ مختلف ہے۔ لیکن اس تجربے میں کہیں کہیں خام کاری کے آثار بھی ملتے ہیں اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ شعر نہیں بلکہ منظوم نثر ہے۔

ضیا کے دیوان میں قصیدے، غزل، ترجیع بند غرض تقریباً سبھی روایتی ہیئت کے نمونے ملتے ہیں اور تشبیہیں، استعارے اور شعری پیکر بھی وہی ہیں جو "مشرق" سے ورثے میں ملے تھے، لیکن جو ذہن یا فکری اسلوب ہے وہ "مغربی" ہے۔ ترکی شاعری میں ہیئت کے تجربے بعد میں ہوئے اور ادبیاتِ جدیدہ کی ادبی تحریک کے تحت ہوئے، اس تحریک کا سب سے بہتر نمائندہ توفیق فکرت تھا۔

ضیا کا کوئی دیوان اُن کی زندگی میں نہیں شائع ہوا، انتقال کے بعد اشعارِ ضیا کے نام

سے جو مجموعہ چھپا وہ ان کی تمام غنائیہ شاعری پر مشتمل نہیں تھا، عرصہ تک ان کی بہت سی نظمیں، خاص طور سے وہ نظمیں جو سیاسی موضوعات پر تھیں، نہیں چھپیں، انھیں میں ایک ترجیع بند بھی تھا جو اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ یہ دراصل ایک محب وطن کی مایوسیوں اور محرومیوں کی درد انگیز داستان ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان کی زندگی کے بہترین سال آزمائشوں اور تلخیوں میں گذرے اور اسی لئے جب فرشتۂ اجل نے ان کے کلبۂ احزاں پر دستک دی تو ان کے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ وہ منزل جس کے لئے اپنی بے پناہ صلاحیتوں کے ساتھ انھوں نے عمر بھر جد وجہد کی ابھی بہت دور تھی اور شاید ان کی قوم وہاں تک کبھی نہ پہونچ سکے گی۔ انھوں نے اپنی زندگی میں دستوریت کا قیام بھی دیکھا لیکن استبداد نے جب اس کا گلا گھونٹ دیا اور پھر اس کے ہاتھوں خود انھیں اور ان کے حریت پسند اور محب وطن ساتھیوں کو جلاوطنی اور قید وبند کی زندگی گذارنے پر مجبور ہونا پڑا اور اہل وطن ان لوگوں کی بے بسی و بے کسی کو خاموشی اور بے حسی سے دیکھتے رہے، تو وہ مایوسیوں کی اتھاہ گہرائی سے چیخ اٹھے (ان مایوسیوں میں وہ عدم توازن بھی شامل تھا جو طویل جسمانی اور روحانی اذیتوں کی پروردہ تلخیوں سے پیدا ہو جاتا ہے) اور انھوں نے اپنی قوم کی اس طرح مذمت کی:

اس سلطنت کے فدائیوں کے لئے ہے کیا
رنج، غم، مصیبت
اس قوم اور اس مملکت کی خدمت کا صلہ
پراگندگی، دیوانگی، وحشت

طنزیہ شاعری یا ہجو نگاری میں بھی ضیا پاشا نے شاہکار پیش کئے، اس کا ثبوت ان کی نظم ظفر نامہ ہے جسے عثمانی شعر و ادب میں ایک نمایاں حیثیت حاصل رہی ہے۔ ترک نقادوں کا خیال ہے کہ ترکی کی ساری طنزیہ شاعری میں اس کی مثال نہیں ملتی، یوروپ کے لٹریچر میں جسے Satire کہا جاتا ہے اس کا ایک اچھا نمونہ یہاں ملتا ہے۔ ضیا پاشا نے اگر فرانسیسی ادبیات کا مطالعہ

نہ کیا ہوتا تو وہ غالباً ظفرنامہ جیسی نظم نہ لکھ سکتے۔ یہ نظم ینگ ٹرکی پارٹی کے ان سیاسی مخالفین کے خلاف لکھی گئی تھی جو خود اس شاعر کے بھی دشمن تھے، مثلاً وزیراعظم عالی پاشا، فواد پاشا اور ان کے حاشیہ بردار۔ وزیراعظم عالی پاشا نے ۱۸۶۷ء میں ایک بغاوت کو فرو کرنے کے سلسلہ میں کریٹ کا سفر کیا تھا، بظاہر اس فتح کی تقریب کے سلسلے میں یہ نظم قصیدہ کی صورت میں لکھی گئی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مدح گستری کے پردے میں ضیا نے عالی پاشا کی پوری حکمت عملی اور طریقہ کار پر تبصرہ و تنقید کی تھی۔ قصیدہ کے چند بند کچھ اس طرح ہیں:

کیا ہی شاہانہ فتحمندی ہے، مہتم بالشان، پُرعظمت،
کیا ہی علم خسروی ہے جو عروج و کامرانی کے جلو میں لہرا رہا ہے
آسمان کے جھروکوں سے اسے زال اور رستم کی آنکھیں دیکھتی ہیں
اور محو حیرت ہیں،
ہم سب کو بھی یہ عالم آرا تابانی مبارک ہو
ہم سب پر خدا کی رحمت ہو
ایک شہاب ثاقب ہے جسے تقدیر الٰہی نے
فتح و نصرت کے پروں پر آزاد چھوڑ دیا ہے۔

ماضی کے ورق الٹے جائیں، اگر کسی کو ثبوت درکار ہے
اس زمین پر بے شمار جنگیں ہوئی ہیں ــــ لیکن
دنیا میں خاکی انسان اور آسمانوں میں نورانی فرشتے
سب متفق ہیں
کہ کبھی کسی کو اتنی شاندار فتح نہیں نصیب ہوئی
اسی انداز میں کئی بند لکھنے کے بعد کہتے ہیں:

تمام فنون میں انھیں مہارت حاصل ہے، اسے سب جانتے ہیں
لیکن زبان و ادب میں ان کی صلاحیت بے مثل ہے۔
جس ادیبانہ اسلوب میں انھوں نے سلطان کو اپنے کارنامے پیش کئے ہیں
وہ نفقید المثال اور لاثانی ہے ـــــ ادب کا شاہکار،

جو کچھ وہ لکھتے ہیں، دنیا مجبور ہے کہ اس پر سر دُھنے
جو کچھ وہ کرتے ہیں، لوگ مجبور ہیں کہ اس کی تعریف کریں
جب ممتاز[1] اور فواد[2] ان کی نثر کی ہر ترکیب، ہر لفظ پر واہ واہ کرتے ہیں
تو پھر یہ کیسے ممکن ہے ـــــ کہ
نوعِ انسانی ان کی تحریروں کو دیکھ کر ششدر و حیران نہ رہ جائے۔

ضیا پاشا کے مشہور ترجیع بند میں جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، کل ۱۲ بند ہیں، اس میں جو ٹیپ کا شعر ہے اس کا ترجمہ کچھ اس طرح کیا جا سکتا ہے :

عظیم ہے وہ جس کی صناعیوں کے آگے عقل سر بہ گریباں ہے
عظیم ہے وہ جس کے جبروت اور شکوہ کے سامنے سارے خردمند تصویرِ حیرت بنے کھڑے ہیں۔

اس ٹیپ کے شعر کے سہارے ایک لحاظ سے اس نے اپنے احساسات و خیالات پر تبصرہ کیا ہے، اس آئینہ میں خود اس کی لا ادریت اور کہیں کہیں تشکیک کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے اور کبھی حیران و پریشان ضیا کے طنز کی تلخی بھی محسوس ہوتی ہے۔

۱۔ ممتاز آفندی جو اس وقت ایک بڑے سرکاری افسر تھے۔
۲۔ فواد پاشا جو عالی پاشا کے دوست تھے۔ بعد میں یہ وزیر اعظم بنے

کہتے ہیں :

دنیا کا یہ کارخانہ ایک مدرسہ ہے، لیکن کس قدر عجیب اور گذراں
اس کی ہر تسبیح 'لامعلوم' کا رسم خط محسوس ہوتی ہے۔
گردش افلاک ایک ایسی چکی ہے جس سے مصیبت ہی ملتی ہے
حیران اور دکھی انسان اس چکی میں پستا ہے۔
یہ سرائے فانی کس قدر عجیب و غریب آشیاں ہے
غضبناک اور ظالم دیو کی مانند وہ اس آشیاں کے باسیوں کو نگل لیتی ہے۔
اس تماشہ گاہ عالم میں اگر کوئی ہر تماشے کو توجہ سے دیکھے
تو یہ سب خواب و خیال، ایک واہمہ، لذت و الم کی ایک داستان کے سوا کچھ نہیں۔
دنیا میں کوئی چیز ہو، کہیں بھی ہو، اپنی منزل تک پہونچائی جاتی ہے
بہار کے بعد خزاں اور گرمی کے بعد سردی
لیکن شاید انسان کو حقیقت ابدی کا سراغ کبھی نہ ملے گا
عقیدے اور مذاہب عقل کے نزدیک مبہم اور لاحاصل قرار پائے ہیں۔
اے خدا، پھر کس لئے زندگی کے یہ دکھ درد، یہ مشقتیں، یہ تلخیاں
جب انسان کو صرف اسی ایک ضرورت کا احساس ہے
جسے روٹی کا ایک سوکھا ٹکڑا کہتے ہیں۔
نیلگوں آسمان کے گنبد کے نیچے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں
ہر ذرہ نشانہ ہے جس پر ظالم تقدیر اپنے تیر چلاتی ہے۔
مشیت ابدی اپنی نشاط کی تکمیل کے لئے کوشاں ہے

اور خیر و شر اس کے وہ ظاہری وسائل ہیں جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔
جو کچھ موجود ہے وہ کسی قادر مطلق کی کارفرمائی ہے
اسے گردش افلاک یا خوبی تقدیر نہیں کہہ سکتے۔
عظیم ہے وہ جس کی صناعیوں کے آگے عقل سر بہ گریباں ہے
عظیم ہے وہ جس کے جبر و شکوہ کے سامنے سارے خردمند تصویر حیرت بنے کھڑے ہیں۔

اے خدا، ایسا کیوں ہے کہ اس دنیا میں ذی علم انسان کے لئے
علم ایک لعنت اور مصیبت بن کر اسے سکون اور راحت سے محروم کر دیتا ہے ؟
اے خدا، یہ کس لئے ہے کہ اس سطح ارضی پر ہر صاحب عقل و خرد کی
ذہنی صلاحیتوں کے مطابق اُس کی روحانی اذیتیں بھی ہوتی ہیں ؟
اس کی نگاہ جس سمت بھی اٹھتی ہے اس کا ذہنی سکون بھی تہ و بالا ہو جاتا ہے
جس گوشے میں بھی اس کے خیالات جاتے ہیں، اس کی فہم اپنے آپ کو حقیر و مقہور پاتی ہے۔
فہم و ادراک کی میزان میں، علم کے وزن سے
کیا یہ ممکن ہے کہ حقائق اشیاء کو تولا اور معلوم کیا جا سکے ؟
بصیرت جب اتنی مجبور ہو تو کیا وہ کبھی
حادثات کی حقیقت اور اشیاء کی ماہیت کو دیکھ سکتی ہے ؟
لیکن، شاید ابھی اس کی الم ناکیوں کا بوجھ بہت ہلکا تھا
کہ اسے احمقوں کے متکبرانہ ظلم و جور کو برداشت کرنا پڑ رہا ہے
جس سے اس کی قوت حیات خون کی شکل میں بہہ رہی ہے۔
مجھے معلوم نہیں، کیا دنیا کا نظام قانون یہی ہے
کہ اس زمین پر ہمیشہ وحشت ہی پھلے پھولے گی ؟

جب سے یہ دنیا دنیا ہے یہی قانون کارفرما ہے
کہ کمینوں اور گنواروں کے سامنے صاحب دل انسانوں کو سر جھکانا پڑتا ہے۔
غبی اور بے وقوف لوگوں کو مقبولیت اور فراغت میسر آتی ہے اور وہ اپنا سر اونچا رکھتے ہیں
دانشمند مغضوب و مقہور بن کر افلاس کی زندگی گذارتے ہیں
عظیم ہے وہ جس کی صناعیوں کے آگے عقل سر بہ گریباں ہے
عظیم ہے وہ جس کے جبروت و شکوہ کے سامنے سارے خردمند تصویر حیرت بنے کھڑے ہیں۔

اگر شعری انتخابات سے کسی کے ادبی ذوق اور تنقیدی صلاحیتوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے (اور میرے خیال میں تبصرہ و تنقید کا ایک طریقہ یہ بھی ہے) تو اس کے شعری انتخابات کا مجموعہ جو خرابات کے نام سے مشہور ہے ایک قابل ذکر ادبی کارنامہ تھا، یہ تین جلدوں میں ۷۶-۷۴ ۱۸ میں چھپا تھا اور اتنا مقبول ہوا تھا کہ بہت جلد ترکی کے ادبی حلقے مخالف اور موافق دو حصوں میں بٹ گئے تھے۔ خرابات میں ترکی، فارسی اور عربی کی کلاسیکی شاعری کے بہترین نمونے جمع کیے گئے تھے، یہ گویا کوشش تھی اس بات کی کہ عثمانی ادب کے عظیم الشان آثار و اخبار کو بطور یادگار محفوظ کر لیا جائے۔ ماضی کو اس طرح محفوظ کر لینے کا مقصد یہ بھی تھا کہ ترکی شاعری کے جدید مکتب خیال کے سامنے جو حامد بے کی قیادت میں ابھر رہا تھا، وہ معیار پیش کیا جائے جس سے مطابقت ضیا کے نزدیک اچھی شاعری کے لئے ضروری تھی۔ نامق کمال اور حامد بے نے ان کی اس کوشش کو کار عبث تصور کیا اور اس پر سخت تنقیدیں لکھیں، خاص طور سے ان کے یہ دونوں ہمعراد دوست اُن کے ان خیالات کے نکتہ چیں تھے جو انھوں نے اپنے فاضلانہ مقدمہ میں شاعری اور ترکی شاعری سے متعلق پیش کئے تھے۔ انھیں ضیا کے اس دعوے سے بھی اتفاق نہیں تھا کہ خرابات سے بہتر انتخاب نہیں کیا جا سکتا۔ نامق کمال نے اپنے دو خطوں میں جو ضیا کے

انتقال کے بعد تخریب خرابات اور تعقب کے عنوان سے شائع ہوئے، اس مجموعہ سے متعلق جو کچھ لکھا تھا وہ کہیں کہیں لہجہ کی سختی کے باوجود ترکی شعر و ادب کے نقادوں کے نزدیک تنقید کا بہت اچھا نمونہ قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن انھیں نقادوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ ترکی ادب میں اس قسم کے جتنے انتخابی مجموعے ملتے ہیں ان میں بلاشبہ خرابات بے مثل ہے۔ اس میں جو کمزوریاں ہیں وہ زیادہ تر اس وجہ سے ہیں کہ ضیا نے اسے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں مرتب کیا تھا جب وہ مسلسل بیمار رہتے تھے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی یاد کے نقش کو محکم تر کرنے کے لئے اس میں خاصی تعداد میں اپنی نظمیں شامل کر دیں، بعض لوگوں نے اسے ان کی انا اور خود ستائی سے بھی تعبیر کیا ہے۔

ان سب کے باوجود ایک ذہین، مستعد و محنتی اور باصلاحیت مفکر اور شاعر و مصنف کی حیثیت سے ضیا نے نظریۂ ترقی اور نئے علوم کی جو خدمت کی اسے ترکی کے علم و ادب کی تاریخ میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے، بلاشبہ اُن میں بعض انسانی کمزوریاں تھیں اور کمزوریاں عام طور سے ہر انسان میں ہوتی ہیں، لیکن ان کے کارنامے ایسے ہیں جن کے سامنے یہ کمزوریاں بالکل ماند پڑ جاتی ہیں، اُن کی زندگی کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ایک تاثر یہ بھی قائم ہوتا ہے کہ غم روزگار کا بار اٹھانے کے لئے ایک آدمی میں جتنی سکت ہونی چاہئے، وہ اُن میں نہیں تھی، رزمگاہ حیات میں اگر وہ گرے نہیں تو اندر سے چُور چُور ضرور ہو گئے تھے، جلاوطنی کے دور کی صعوبتوں نے ان کی صحت کو تباہ اور ان کے حوصلوں کو پست کر دیا تھا، لیکن اگر ان کی ادبی صلاحیتیں بر روئے کار نہ آتیں یا وہ محض سیاسی لیڈر ہوتے تو ترکی میں ادبی انقلاب کو اتنی جلدی اور اس قدر شاندار کامیابی حاصل نہ ہوتی۔

(ختم)

انور صدیقی

انسان ــــ مغربی ادب کے آئینے میں

مغربی ادب بالخصوص انگریزی ادب کے مطالعے کے دوران میری جس جس طرح کے آدمی یا انسان سے ملاقات ہوئی ہے، اس کی مختصر سرگزشت آج میری گفتگو کا موضوع ہے۔ ممکن ہے کہ کہیں کہیں آپ کو یہ ملاقات تشنہ محسوس ہو یا جس انسان کی نقش گری وہاں کی شاعری کرتی رہی ہے، اس کی بازیافت میں آپ کو کچھ رنگ ہلکے نظر آئیں یا بعض رنگ ضرورت سے زیادہ نمایاں نظر آئیں، تو اسے میری نظر کی کوتاہی پر محمول نہ فرمائیں بلکہ یہ سمجھیں کہ تصویر خود اتنی پیچیدہ، تہ دار اور ہمہ رنگ رہی ہے کہ اس کو نگاہ کی گرفت میں لینا آسان نہ تھا۔ یہاں ایک بات اور واضح کردوں اور وہ یہ کہ مغربی ادب کے مختلف ادوار میں انسان کی جو تصویریں رہی ہیں اگرچہ اُن پر سماج، تہذیب، مذہب اور فلسفے سبھی کی گرفت رہی ہے پھر بھی، انھیں مختلف ادیبوں نے تخئیل اور تخلیقی تجربے کی مختلف منزلوں سے گزار کر بنایا ہے اس لئے ہر حال میں یہ سمجھنا کہ یہ ادبی تصویریں حقیقی زندگی کی تصویروں سے بالکل ملتی جلتی ہیں، مناسب نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے ادب اور زندگی کا سفر کبھی کبھی متوازی سمت میں نہیں ہوتا۔ اس نکتے کا اعتراف خود کارل مارکس نے اپنے اس بیان میں کیا ہے:

"فن کی ترقی کے بعض بلند ترین ادوار کا تعلق سماج کی عام ترقی
سے براہ راست نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا رشتہ سماج کی
تنظیم کی مادی بنیادوں سے بلا واسطہ ہوتا ہے۔"

ادب چونکہ زندگی کی تخئیلی ترجمانی کا نام ہے اس وجہ سے وہ اپنے عہد میں پیوست ہوتے ہوئے

بھی، کبھی اُس سے آگے نکل جاتا ہے کبھی اس سے پیچھے رہتا ہے اور کبھی کبھی اس سے ماورا بھی ہوجاتا ہے۔ ادب کے اس طریقۂ کار پر اگر آپ کی نظر رہے تو بہت سی غلط فہمیوں کا امکان ختم نہیں تو کم ضرور ہوجاتا ہے۔ یہاں ایک بات اور بھی کہہ دوں تو غلط فہمی کا امکان اور بھی کم ہوجائے گا اور وہ یہ کہ مغربی ادب کے ذریعہ انسان کی جو تصویریں میں پیش کرنے جارہا ہوں وہ مجھے وہاں کے تخلیقی ادب میں بنی بنائی نہیں مل گئی ہیں۔ میں نے انھیں اپنے مطالعے اور تاثر کی مدد سے مرتب کیا ہے اس وجہ سے کچھ عجب نہیں کہ ان تصویروں میں میرے اپنے احساسات کا رنگ بھی شامل ہوگیا ہو۔

مغرب بالخصوص انگریزی زبان کا جدید ادب پندرھویں صدی میں نشاۃ الثانیہ کے بعد کی پیداوار ہے۔ یہ وہ ذہنی بیداری تھی جس نے یورپ کو وہ کچھ بنایا جو وہ آج ہے۔ اس نے اسے عہدِ وسطیٰ کی سرد، تاریک اور ماورائی روحانیت کے دور سے نکال کر گرم، روشن اور زمینی صلابت سے آشنا کیا۔ اس نے عہدِ وسطیٰ کی اس مجہول مذہبیت کا خاتمہ کیا جو مادّی زندگی اور اس کے حسن سے بیزاری کا راگ الاپتی تھی، جسے زمین سے زیادہ آسمان پیارا تھا، فرد سے زیادہ تنظیم عزیز تھی اور وہ بھی کلیسائی تنظیم۔ یہ مذہبیت انسان کو آدم کے گناہ اوّلیں کی پاداش میں مبتلا دیکھتی تھی، اس کے باطن کو خیر و شر کی رزم گاہ سمجھتی تھی اور اس دنیا کو ایک ایسا قید خانہ جانتی تھی جہاں نسلِ انسانی سزا بھگتنے کے لئے بھیجی گئی ہے۔ عہدِ وسطیٰ کا انسان اپنے آپ کو ہر لحہ گناہ آدم اور ہبوط آدم کے کربناک سائے میں محسوس کرتا ہے۔ اسے یہ دنیا اور اس کے ہنگامے شجرِ ممنوعہ معلوم ہوتے تھے۔ وہ ڈرا ڈرا اور سہما سہما انسان تھا۔ گناہ کے احساس سے گرانبار اور شفاعت کی فکر میں گم۔ مادّے کی آلودگی سے ہراساں، جنت گم شدہ کے لئے کوشاں۔ جبر و اختیار کے مسئلوں کا ہدف، تقدیر پرستی کا شکار۔ یہ انسان پندرھویں صدی میں اس وقت آزاد ہوا جب یونانی اور اسلامی فکر و فلسفے سے اس کا رابطہ قائم ہوا۔ اس کا ذہن ایک ایسے موڑ پر آگیا جہاں 'خدا مرکزِ کائنات' انسان مرکزِ کائنات بن رہی تھی اسے فکر و احساس کی ایک ایک نئی دنیا مل رہی تھی ایک نئی ہیومنزم کی داغ بیل پڑ رہی تھی جس کے ایک عرصے تک وہ رنگ رہے، ایک

سیکولر اور دوسرا دینی یا مسیحی۔ ہم آج بھی اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کوئی مغربی
تہذیب میں یکسر ختم ہو گیا ہو۔ انسانیت نوازی کے ان مسلکوں نے ایک نئے انسان کو جنم دیا جسے
نشاۃ الثانیہ کا انسان کہہ سکتے ہیں۔ یہ انسان عہد وسطیٰ کے مسیحی انسان کی اولاً ضد تھا اس
میں ایک خود اعتمادی تھی، اپنی شناخت کا حوصلہ تھا، اپنے وجود کے اعلان و اظہار کی ہمت
تھی، وہ اپنی پچھلی محرومیوں کا انتقام لینا چاہتا تھا۔ اب اس کے لئے دنیا کا حسن آزار نگاہ نہیں،
جنّتِ نگاہ تھا۔ زمین و آسمان کی ساری وسعتیں اس کی جولانگاہ تھیں۔ وہ اپنی صدیوں کی پیاس
بجھانا چاہتا تھا۔ ذہن کی بھی اور جسم کی بھی۔ ضمیر و اخلاق کے بندھن اس کے لئے بے معنی تھے۔
وہ اپنی نوحصول آزادی پر نازاں تھا اور اس سے کسی بھی قیمت پر دست بردار ہونے پر تیار
نہ تھا۔ اس انسان سے ہماری ملاقات کرسٹوفر مارلو کے ڈراموں میں ہوتی ہے۔ خاص طور سے
اس کے ڈراموں، ڈاکٹر فاسٹس اور ٹیمبرلین میں اس انسان کی پیدائش کا سارا کرب اور ساری
سرشاری محسوس ہوتی ہے۔ یہ وہ کردار ہیں جن کی ذات میں ایک کشمکش ہے اور وہ کشمکش ہے
سیکولر مسلک انسانیت نوازی کی قدروں میں اور ان قدروں میں جن میں ازمنۂ وسطیٰ ایک
نئے انداز سے جی رہا تھا اور جن کی علمبرداری مسیحی انسانیت نوازی کر رہی تھی۔ اس زمانے کے
ادب میں آپ کو ایسے ادب پارے کم ملیں گے جن میں نئے اور پرانے انسان کا یہ تصادم نہ
ہو۔ یہ تصادم اس بات کا اظہار ہے کہ مکمل طور پر آزاد انسان کا تصور اپنانا کس قدر دشوار ہے
اور اس انسان کی تہذیب اور داخلی شیرازہ بندی کے لئے ضروری ہے کہ کسی اخلاقی اور مذہبی
ضابطے یا کسی ماورائی سرچشمے کا سہارا لیا جائے۔ نشاۃ الثانیہ کا سیکولر انسان آزاد ہو کر کھل کھیلنا
چاہتا تھا اور اس کھل کھیلنے کے عمل میں کسی قدر کا پابند نہ تھا۔ اس انسان سے ہماری دلچسپی کی وجہ
دراصل یہ بھی ہے کہ اس انسان کے ذہنی رویوں میں وہ حریت فکر تھی جو اسے اس انسان سے ملاتی
ہے جس کی تخلیق بعد کے ادوار میں سائنس اور ٹکنالوجی نے کی۔ یہ اور بات ہے کہ سائنس کے
تخلیق کردہ انسان میں نشاۃ الثانیہ کے انسان کے مقابلے میں سماجی ذمہ داری کا احساس زیادہ

ہے۔ مگر یہ انسان اپنے احساس کی وسعت میں، سائنسی اور سیکولر انسان سے کچھ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ سائنسی انسان سے ملاقات تو بعد کو ہوگی مگر یہ نکتہ آپ کے پیش نظر رہے تو اچھا ہے کہ مغربی تہذیب اور ادبیات کے تمام تر ارتقاء کے دوران سیکولر اور مسیحی انسان کا تصادم خاصا نمایاں ہے۔ نئے مسیحی انسان کی اصطلاح کو آپ یہاں سمجھ لیں تو بہتر ہے۔ یہ انسان عہد وسطیٰ کے مسیحی انسان سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ اُس دور کا انسان جماعت یا معاشرے یا کلیسا کی تنظیم کا غلام تھا۔ یہ نیا مسیحی انسان فرد کو فرد سمجھتا ہے، اس کی انفرادیت کا احترام کرتا ہے مگر اس احترام کے باوجود وہ فرد کو بے لگام آزادی دینے کا قائل نہیں ہے۔ یہ نشاۃ الثانیہ کے سیکولر انسان کی تہذیب اور تربیت کے درپے ہے اور اس کے اندر آپ کو ایک طرح کی مولویانہ خشونت بھی ملے گی۔ یہ انسان اُس فکری اور تہذیبی دھارے کی پیداوار ہے جسے مغرب کی تاریخ میں Puritanism پیورٹن ازم کہتے ہیں اور جس کی ایک بدلی ہوئی شکل میں نمائندگی آج بھی امریکی فکر و فلسفے کے ذریعہ ہو رہی ہے۔ شیکسپیئر، اسپنسر اور ملٹن کے یہاں جو انسان ملتا ہے وہ بھی اسی کشمکش سے دوچار ہے۔ اس کے سامنے مسئلہ ہے کہ وہ نشاۃ الثانیہ کے سیکولر انسان کو گلے لگائے یا نئے مسیحی انسان کی نقش گری کرے۔ کبھی کبھی یہ انسان ایک ہی ذات اور ایک ہی تحریر میں گھل مل جاتے ہیں اور کبھی دور ہٹ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے کو گھورنے لگتے ہیں۔ یہ عمل آپ کو سولھویں اور سترھویں صدی کے ادب میں خاصا نمایاں نظر آئے گا اور ادبی بحثوں میں آپ کو اکثر یہ تذکرہ ملے گا کہ فلاں شاعر کے یہاں نشاۃ الثانیہ کے عناصر ہار گئے یا جیت گئے یا جیت کر ہار گئے۔ یہ ہار جیت انسان کے دو مختلف تصورات کی ہار جیت تھی۔ اس رزم آرائی میں اکثر یہ ہوا ہے کہ ادیب کا ذہن تو مسیحی انسان کے مسلک کو قبول کئے ہوئے ہے مگر اس کا دل نشاۃ الثانیہ کے مسلک انسانیت نوازی کی طرف راغب ہے۔ اس طرح جہاں یہ لڑائی افراد اور جماعت کی سطح پر ہوئی ہے اور خوب ہوئی ہے، وہاں یہ لڑائی ہمارے ادیبوں کے باطن کی سطح پر بھی ہوئی۔ اس تصادم کشمکش

یا رزم آرائی سے تہذیب اور مذہب پر جو کچھ بیتی ہو، اس نے ایک اچھا اور بڑا ادب ضرور تخلیق کیا ہے۔ اس لئے کہ ایک اچھا اور بڑا ادب اسی قسم کے معنی خیز تصادم سے پیدا ہوتا ہے۔

اٹھارویں صدی میں سیکولر انسان کی ایک اور شکل سامنے آتی ہے جسے آپ چاہیں تو نشاۃ الثانیہ کے انسان کی ان معنوں میں جیت کہہ سکتے ہیں کہ یہ انسان عقلی رویوں کو اپناتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ساتھ انفرادی عقل کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے اور فرد کو جماعت کے وضع کردہ ضابطوں کا پابند کرنا چاہتا ہے اور کسی ایسی بات یا ذہنی رعیلے کے فروغ کی اجازت نہیں دیتا جس سے معاشرے کا وہ استحکام خطرے میں پڑے جسے اس صدی میں، پچھلی صدی کی خانہ جنگیوں، مذہبی اور سماجی مناقشوں کے بعد، ایک بہت بڑی قیمت ادا کر کے اس نے حاصل کیا تھا۔ یہ انسان سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود ہے۔ اس کے اظہار کے سانچے بندھے ٹکے ہیں۔ وہ روایت کو بڑی اہمیت دیتا ہے۔ وہ بہت ہی فارمل قسم کا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا ادبی اسلوب بھی اس کے لباس کی طرح فارمل ہے۔ وہ ایک استحکام یافتہ سماج کا فرد ہے۔ اسے اس بات پر اعتماد ہے کہ اس نے صدیوں کے ناخوشگوار تجربے کے عمل سے جو تہذیب بنائی ہے اور ایک طرح کے انتخابی طریقۂ کار کو اپنا کر بنائی ہے، وہ ہر طرح سے مکمل ہے۔ اس کے انتخابی طریقۂ کار کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس نے نشاۃ الثانیہ کے انسان سے عقلیت حاصل کی جس کو استحکام نیوٹن کے منضبط یا میکانکی کائنات کے تصور سے ملا جو اس صدی کا یورپ کی فکر کو سب سے بڑا عطیہ ہے۔ مگر اس نے نئے مسیحی انسان سے روایت کی عظمت سیکھی اور فرد کو جماعت سے مربوط اور ہم آہنگ کرنے کی اہمیت سمجھی۔ یہ انسان شدید جذبوں سے ڈرتا ہے کہ کہیں یہ جذبے تہذیب کو پھر مذہبی جنون کی تاریکیوں میں نہ دھکیل دیں اور وہ استحکام اس کے سماج سے بھی رخصت نہ ہو جائے جسے اس نے بڑی محنت سے حاصل کیا ہے۔ اس انسان کا ادب عقل کا ادب ہے، جذبے کا ادب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کی شاعری، شاعری کی اعلیٰ مثال نہیں بلکہ نثر کی اعلیٰ مثال ہے اور اس میں شبہ نہیں ہے کہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے انگریزی زبان کی نثر کو حقیقی

نثر سے آشنا کیا اور یہ نکتہ ہمیشہ کے لئے ذہن نشین کرا دیا کہ اچھی نثر ہمیشہ عقلی رویّوں کی پیداوار ہوتی ہے، جذباتی رویّوں کی نہیں۔ آپ کو اس بات پر حیرت نہیں ہونی چاہئے کہ انگریزی نثر کو حقیقی نثر بنانے میں Royal Society for the Advancement of Sciences سب سے بڑا حصہ ہے جس کی بنیاد سترھویں صدی میں ہی پڑ چکی تھی مگر جس کے کارناموں یا کاموں کی تکمیل اٹھارویں صدی میں نیوٹن کے ہاتھوں ہوئی۔ ان بیانات سے یہ سمجھنا کہ اٹھارویں صدی کا 'عقلی انسان' Rational Man اس دور کی واحد حقیقت ہے، سطحی تعمیم پسندی ہوگی۔ اسی انسان کے سائے میں، مگر عقلیت پسندی کی آڑ لیکر مسیحی انسان بھی اپنے کاموں میں معروف تھا۔ یہ انسان اب کی بار سیکولر انسان سے، اسی کے حربوں سے لڑنے کی تیاری کر رہا تھا اور اس گھات میں تھا کہ اس پر کب وار کرے۔ اس زمانے میں مغربی ادب اور سائنس دونوں کا ایک طریقہ توجیہہ تھا اور وہ تھا فطرت اور اس کے قوانین کے ذریعہ انسان اور اس کے معاشرے کو سمجھنا۔ اس دور کا مسیحی انسان مذہب کو اسی طریقے سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور اب اس منزل پر پہنچ چکا ہے جب وہ یہ کہنے پر مجبور ہے کہ خدا اور مذہب کو بھی فطرت کے قوانین کے سہارے سمجھنا ضروری ہے اور یہ کہ اخلاق کے اصول صحیفے Scripture سے نہیں بلکہ فطرت سے اخذ کرنے چاہییں۔ دوسرے لفظوں میں وہ یہ کہنے کی کوشش کر رہا ہے کہ Scripture کے ذریعہ جو مذہب یا اخلاق کے جو اصول پیش کئے گئے ہیں وہ فطرت کے ازلی قوانین سے ہم آہنگ ہی نہیں، ان کے عین مطابق بھی ہیں۔ یہ انداز بظاہر اعتذاری انداز معلوم ہوتا ہے اور یوں لگتا ہے جیسے یہ نظریہ اس دور کی عام عقلیت کی تائید کر رہا ہو اور اس سے مفاہمت پر آمادہ ہو، مگر اس توجیہہ کی وجہ سے ایک ایسی تحریک فرانس اور انگلستان شروع ہوتی ہے جسے ابتداً ڈی ازم Deism کی تحریک کہا گیا، پھر قدرے مذہبی رنگ و آہنگ کے ساتھ یہ تحریک Natural Religion کی تحریک بن گئی جس کے رہنماؤں میں پیلے (Paley) کا نام سرفہرست ہے۔ اس تحریک کی روایت کے پس منظر سے مغربی ادب و تہذیب میں ایک اور اہم انسان ابھرتا ہے جسے روسو کا نیچرل مین Natural Man

کہا جاتا ہے اور اسی کی وساطت سے مغربی ادب میں رومانی تحریک کی ابتدا ہوتی ہے۔ انگریزی شعراء میں اس انسان سے میری ملاقات ورڈسورتھ کے ذریعہ ہوئی ہے، یہی انسان ولیم گوڈون کی تحریروں سے بھی ابھرتا ہے یہ انسان اٹھارویں صدی کے نصف اول کے عقلی انسان سے ناآسودہ ہے اور جذبے اور جبلت کی اہمیت جتاتا ہے۔ وہ معاشرے کے مقابلے میں فرد کو اہمیت دیتا ہے۔ وہ معاشرے اور اس کے قائم کردہ اداروں کو شخصیت کے ارتقار کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ سمجھتا ہے۔ وہ فطرت سے قرب کا اس وجہ سے خواہاں ہے کہ فطرت آلودگیوں سے پاک ہے اور وہ انسان کے بنائے ہوئے اداروں اور تنظیموں سے تعلق کی وجہ سے آلودہ ہو چکا ہے اگرچہ ابتداً وہ بھی اتنا ہی پاک، مکمل اور شر کے عنصر سے اتنا ہی منزہ تھا جتنی کہ خود فطرت ہے۔ فطرت کی طرف مراجعت کا یہ رجحان انیسویں صدی کی ابتدائی فکر اور شاعری کا اساسی نکتہ ہے۔ اٹھارویں صدی کے نیچرل مذہب کی زائیدہ ہوتے ہوئے بھی اس دور کی فطرت پرستی میں مذہبی رنگ ضرور ہے مگر مذہبیت نہیں ہے۔ اس بات کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس میں مذہب کا نہیں تصوف کا رنگ غالب ہے۔ اس نیچرل مین Natural Man کی تخلیق میں کانٹ اور اس زمانے کی Idealist تحریک کا بڑا حصہ ہے۔ افلاطون کے نظریات کا بھی اس انسان پر سایہ ہے۔ یہ انسان کانٹ کی وساطت سے تخئیل کی تخلیقی قوت پر اعتماد رکھتا ہے اور لاک کے اس خیال سے بیزار ہے کہ انسانی ذہن صرف ایک لوحِ سادہ ہے جس پر صرف خارج سے نقوش مرتسم ہوتے رہتے ہیں۔ اس نے بڑے پر اعتماد لہجے میں اعلان کیا کہ نہیں، انسانی ذہن کوئی مجہول چیز نہیں ہے، خیال مادے کی تخلیق نہیں بلکہ اس کا خالق بھی ہے۔ انیسویں صدی کا یہ انسان بقول بیزل ولی جامد چیزوں سے نفرت کرتا ہے اور حرکت اور تغیر کا قائل ہے۔ A.N. Whitehead بھی اس دور کی سب سے بڑی خصوصیت نامیاتی حرکت یا نمو کو قرار دیتا ہے۔ یہ نیچرل انسان اسی وجہ سے ہر اس منظر سے ناآسودہ ہے جو ساکن اور جامد ہے۔ وہ ایسے لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو پابند آداب ہیں۔ اس لئے کہ آداب کی پابندی جمود ہے اور جمود اسے موت سے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ اخلاقی ضابطوں کی طرف اس

کا رد عمل ہے۔ اسی وجہ سے مخالفانہ ہے کہ یہ ضابطے فطری انسان کی خلقی آزادی کے منافی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شلر جرائم پیشہ مگر آزاد ڈاکوؤں کو شریف اور ضابطے کے پابند انسانوں سے بہتر سمجھتا ہے۔ فطری انسان کا فرد کی آزادی پر بڑا اعتماد ہے اور یہ آزادی اس کے لئے صرف سیاسی اور معاشی آزادی نہیں ہے بلکہ سوچنے، محسوس کرنے، کہنے اور سب کچھ کر گزرنے کی آزادی ہے۔ اسی انسان نے مغربی سیاسی نظام کو جمہوریت کا تصور دیا اور معاشی فکر میں Free Enterprise کا تصور اسی کی دین ہے جو مغرب میں سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہے۔ یہ انسان باوجود اپنی انفرادیت پسندی کے سماج سے ایک طرح کے ہیجانی تعلق کا مدعی ہے اس میں سماجی نظام کو بدل دینے کی خواہش ہے ــــــ اس میں ایک طرح کا انقلابی جوش ہے۔ مگر اس میں ایک کوتاہی یہ ہے کہ وہ خواب تو بہت بڑے دیکھتا ہے مگر ان خوابوں کو حقیقت بنانے کے لئے جس عملی شعور کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے بے گانہ ہے۔ اس کا المیہ یہ ہے کہ وہ شوق کی بلندی اور ہمتوں کی پستی میں مبتلا ہے۔ کاڈول نے اپنی کتاب Illusion and Reality میں بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ یہ انسان سارے جوش وخروش کے باوجود، ایسا محسوس ہوتا ہے گویا اپنے ہی سائے سے لڑ رہا ہو۔ وہ انسان جس کو کبھی نیچرل مین اور کبھی رومانی انسان کہا جاتا ہے اپنے احساس کی ایک ایسی منزل پر بہت جلد پہنچ جاتا ہے جہاں اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس کا سماج اس کے خوابوں کو ٹھکرا رہا ہو۔ احساس کی اس منزل پر اسے پہنچانے میں بہت سے عوامل کا ہاتھ ہے۔ ان میں سائنس کے فروغ، سرمایہ داری کے پھیلاؤ اور صنعتی انقلاب کے پیدا کردہ بدصورت مسائل کا بڑا دخل ہے۔ اس منزل تک وہ درد و داغ کے کتنے اور کیسے کربناک تجربوں کے مرحلوں سے ہو کر پہنچا ہے، اس کی روداد سنانے کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کروں گا کہ مغربی تہذیب نے ترقی کی جو راہیں اپنے لئے منتخب کیں اور جیسے سماج کی تخلیق کے درپے ہوا اور جس طرح اس نے فیضان کے قدیم سرچشموں کو ٹھکرایا، انھوں نے فطری یا رومانی انسان اور تہذیب کے درمیان جو بچا کھچا رشتہ تھا اسے بھی رفتہ رفتہ ختم کر دیا۔ وہ جمہوریت جس کی قدروں کی انقلاب فرانس کے بعد اس انسان نے پذیرائی کی تھی،

وہی جمہوریت فرد کی انفرادیت کے احترام کے بجائے اسے ایک پیچیدہ اور میکانکی سماجی تنظیم کا حصہ بنانے پر تلی ہوئی تھی۔ یہ سماجی تنظیم خوابوں کی قیمت نہیں جانتی تھی اور صرف حصولِ زر کی اہمیت کو پہچانتی تھی۔ ایسے سماج میں یہ انسان اجنبی بننے لگا۔ اسے ایک ایسے متبادل نظام اقدار کی ضرورت محسوس ہوئی جو اس کی بکھرتی ہوئی شخصیت کی شیرازہ بندی بھی کرے اور اسے وہ قوت بھی دے جس کی مدد سے وہ اس تاریک ہوتی ہوئی دنیا میں اپنے لئے راہ نجات بنا سکے۔ اس لئے کہ نجات کی عام اور جانی پہچانی راہوں کو اس دور کی سائنسی عقلیت موہوم بنا چکی تھی۔ اس نے فن یا آرٹ کو اپنی نجات کا راستہ بنالیا اور جمالیاتی تجربے کو اس تجربے کی جگہ دی جو کسی زمانے میں مذہب عبادت اور مراقبے کے ذریعہ فراہم کرتا تھا۔ وہ جمالیاتی تجربے کو آزاد اور خود مکتفی سمجھنے لگا۔ یہی وہ عقیدہ ہے جو اس جمالیاتی انسان کے وجود کی اساس ہے اور جس کی نقش گری فن برائے فن کے نظریہ میں، اشاریت کی تحریک کی صورت میں خالص شاعری Pure Poetry کے رجحان میں اور ان ادبی میلانوں میں ہوئی ہے جنھیں لوگوں نے کبھی انحطاط پسندی کا نام دیا کبھی پوسٹ امپریشن ازم کہا۔ یہ فن اپنے سماج سے کٹا ہوا فن ہے۔ فن میں اپنی نجات کا جویا، اپنی انفرادیت کی تیرتھ یاترا پر نکلے ہوئے فن کار کا فن ہے۔ یہ جمالیاتی انسان نیچرل یا رومانی انسان کی شکست کی آواز ہے، اور یہی انسان مغرب کی بیسویں صدی کی جدیدیت کی بڑی حد تک اساس ہے۔

برٹرنڈ رسل کو اس نیچرل یا رومانی انسان سے جس کی ایک شکل جمالیاتی انسان بھی ہے، یہ شکوہ ہے کہ اس نے تہذیب کو بہت سی تباہیوں سے دوچار کردیا اس کی فرد پرستی یا انفرادیت نوازی نے اس کے خیال میں اپنا سب سے بدترین اظہار قوت کی پرستش کی شکل میں کیا۔ نطشے کی فوق البشر کی تلاش جو جرمن نازیت کی اساس تھی، وہ بھی فطری انسان کی عطا کردہ تھی اور جس نے یورپ کو عالمگیر جنگ اور ایک زبردست تہذیبی بحران سے دوچار کردیا۔ امریکہ میں اسی صدی میں ارونگ بے بٹ کو اس انسان سے سب سے بڑا شکوہ یہ ہے کہ اس نے انسان کی اس حیثیت کا اظہار کرکے کہ وہ اپنے آپ کو تہذیبی آلودگیوں سے آزاد کرلینے کی صلاحیت کا مالک ہے اور

یہ کہ وہ فطرتاً نیک اور معصوم ہے ایک بہت بڑی غلطی کی ہے اور انسان کے بارے میں ایک ایسا آدرش پرستانہ تصور دیا ہے، جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انسان کا حقیقت پسندانہ تصور تو یہ ہے کہ وہ نامکمل ہے، تشنہ ہے اور اس میں صرف خیر ہی نہیں شر بھی ہے اور یہ شر دین ہے گناہِ اوّلین کے مسیحی تصور کی جس کو اپنائے بغیر نہ تو حقیقت پرستانہ ادب تخلیق کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ایک بھی تہذیب کی تخلیق کی جا سکتی ہے۔ اس خیال کو مختلف انداز سے آج کا مغربی ادب پیش کر رہا ہے۔ یہ تصور آپ کو بودلیئر کی انیسویں صدی کی تحریروں میں ملے گا، جس کی ستائش ٹی، ایس ایلیٹ نے بودلیئر کی شاعری پر اپنے مضمون میں کی ہے۔ یہی تصور کافکا کی اور ان دوسرے وجودیوں کی کتابوں میں کارفرما نظر آئے گا جن کے یہاں وجودیت کا مسیحی رنگ غالب ہے۔ ایلیٹ، گراہم گرین، بیکٹ، فلپ لارکن، آئیونسکو اور دوسرے ادیبوں کے یہاں بھی انسان کے نامکمل، محدود، گناہ آلود ہونے کا تصور طرح طرح سے ظاہر ہوا ہے۔ مغرب کے جدید ادب میں اس تصور انسان کی سب سے مدلل اور فلسفیانہ وکالت ٹی، ای، ہیوم نے اپنی کتاب Speculations میں کی تھی اور آج اسی کے زیر اثر نئے ادب کا یہ انسان گناہ، جرم، اذیت، تنہائی اور علیحدگی کی ظلمتوں سے نبرد آزما ہے اور بقول سارتر ایک نئی ہیومنزم کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ اسے آپ سرمایہ داری کے زوال کی علامت کہیں یا نشاۃ الثانیہ سے پہلے یا بعد کے مسیحی انسان کا احیاء، بہرحال اس انسان سے آپ کی ملاقات طرح طرح کی شکلوں میں، آج کے مغربی ادب کے ہر مظہر کے ذریعہ ہوتی ہے اور آپ محسوس کریں یا نہ کریں اور خواہ اس کی وجہ جو بھی ہو اس انسان کی نوآبادیاں ہمارے ذہنوں میں بھی رفتہ رفتہ قائم ہوتی جا رہی ہیں!

غلام ربانی تاباں

نوطرز مرصّع

کچھ مدت پہلے تک عام خیال تھا کہ نوطرز مرصع یا قصہ چار درویش کا شمالی ہند میں لکھی جانے والی اردو نثر کی پہلی کتاب ہے۔ اس کے بعد فضلی کی کربل کتھا کا مخطوطہ دریافت ہوا اور ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے قصہ مہر افروز و دلبر کو دریافت کیا اور اڈٹ کرکے شائع کردیا۔ اس کتاب کے مصنف عیسوی خاں ہیں۔ ان دو کتابوں کی دریافت کے بعد یہ بات تو پائے ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ نوطرز مرصع پہلی نثری تصنیف نہیں لیکن ابتدائی تصنیفوں میں ضرور شامل ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد نے اس کا سال تصنیف ۱۷۹۸ء بتایا ہے مگر اس کی کوئی قطعی شہادت نہیں پیش کی ہے۔ غالباً یہ ۱۷۹۸ء سے پہلے لکھی گئی تھی۔ نوطرز مرصع کے مولف میر محمد حسین عطا خاں تحسین اترپردیش کے ضلع اٹاوہ کے رہنے والے تھے۔ ان کے تفصیلی حالات ابھی تک معلوم نہیں ہوسکے ہیں۔ بہ حیثیت شاعر ان کا ذکر کچھ تذکروں میں کیا گیا ہے لیکن نثر نگار کی حیثیت سے سب سے پہلے اُن کا ذکر محی الدین کے تذکرے "طبقات سخن" میں ملتا ہے۔ محی الدین نے لکھا ہے:

"ان کا نام میر محمد حسین عطا خاں ولد محمد باقر خاں شوق ہے۔ یہ ابو المنصور خاں صفدر جنگ کے درباری تھے۔ انھوں نے فارسی میں ضوابط انگریزی اور تواریخ قاسمی لکھی ہیں اور اردو میں نوطرز مرصع جس میں چہار درویش کا قصہ بیان کیا ہے۔"

بدقسمتی سے محمد حسین عطا خاں کے متعلق ابھی تک نہ تو یہ معلوم ہوسکا ہے کہ وہ کب پیدا ہوئے نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کا ابتدائی زمانہ کن حالات میں اور کہاں گزارا اور تعلیم کہاں

حاصل کی۔ مختلف تذکروں سے صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ کچھ مدت کلکتہ میں رہے اس کے بعد پٹنہ آ گئے اور پھر وہاں سے فیض آباد چلے گئے۔ غالباً شجاع الدولہ اور آصف الدولہ کے دربار سے بھی منسلک رہے۔

خوش قسمتی سے تحسین نے اپنی کتاب کے شروع میں ایک دیباچہ لکھا ہے جس سے بہت سے امور پر روشنی پڑتی ہے۔ اس دیباچے کے شروع میں تحسین نے کچھ اپنے خاندانی حالات لکھے ہیں اس کے بعد لکھا ہے کہ انھیں ایک دفعہ جنرل اسمتھ کی معیت میں کشتی پر کلکتے کا سفر کرنا پڑا۔ اس سفر میں کسی نے انھیں وہ داستان سنائی جو نوطرز مرصع میں مذکور ہے۔ اس کو سن کر ان کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ ہندی میں اس کو لکھ ڈالیں اسے آپ خود تحسین کی زبان سے سنئے:

"اتفاقاً ایک مرتبہ بیچ رفاقت نواب مبارز الملک، افتخار الدولہ، جرنیل اسمتھ بہادر، صولت جنگ، سالار افواج انگریزی کے درمیان گنگ بہ سواری بجرہ و مورپنکھی کے سفر کلکتہ کا در پیش آیا لیکن یہ سب مسافت دور دراز کے بعضے وقت طوطی فارغ البال دل کی خفگی مکان کے بیچ قفس کشتی کے رکھتی۔ اس وقت واسطے شغل قطع منازل کے ایک عزیز سراپا تمیز کہ بیچ رفاقت میری کے قمری وار حلقہ محبت و اخلاص کا اوپر گردن کے رکھے تھے۔ عندلیب زبان کے تئیں بیچ داستان سرائی حکایات عجیب و غریب کے اوقات خوش کرتے۔ چنانچہ ایک روز بلبل ہزار داستان اس حکایت دل فریب کے تئیں بھی بیچ گلزار گفتگو سے کہانی کے مترنم کیا۔ جو ہر ایک صدائے ترنم اس کے بے اختیار دل کو بھاتی تھی کہ سننے سے تعلق ہے۔ طاؤس نگارین خیال کا بیچ دماغ خاطر کے یوں جلوہ گر ہوا کہ اگرچہ بیشتر دو تین نسخے از قسم انشائے تحسین و ضوابط انگریزی و تواریخ قاسمی کے بقدر حوصلہ اپنے بیچ عبارت فارسی کے تصنیف کئے ہیں لیکن مضمون اس داستان بہارستان کے تئیں بھی بیچ عبارت رنگین زبان ہندی کے لکھا چاہیئے۔"

غالباً اس داستان کا ابتدائی حصہ دوران سفر لکھا گیا تھا۔ باقی حصہ پٹنہ اور لکھنؤ میں لکھے گئے تحسین اپنی تصنیف شجاع الدولہ کو پیش کرنا چاہتے تھے لیکن اس کی تکمیل شجاع الدولہ کے انتقال کے بعد ہوئی اس لئے وہ آصف الدولہ کو پیش کر دی گئی۔

نوطرز مرصع میں چار درویش کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ اردو میں لکھے جانے سے پہلے قصہ چہار درویش فارسی میں لکھا جا چکا تھا۔ اس قصے کے ماخذ کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ بہرحال جہاں تک تحسین کا تعلق ہے انھوں نے تو جو کچھ سنا اس کو ضبط تحریر میں لے آئے۔

مختصراً قصہ یوں ہے کہ روم کے بادشاہ فرخندہ سیر کے کوئی اولاد نہیں تھی اس لئے اس کا دل دنیا سے آچاٹ ہوگیا اور اس نے گوشہ نشینی اختیار کرلی۔ وزیر کی کوششوں سے وہ دوبارہ سلطنت کا کاروبار دیکھنے لگا مگر راتوں میں زیارتوں پر جاکر وہ مرادیں مانگا کرتا تھا۔ ایک شب وہ ایک سنسان مقام پر پہنچا تو دیکھا کہ چار درویش بیٹھے ہوئے ہیں۔ پوری کہانی ان چاروں درویشوں کی آپ بیتی پر مشتمل ہے۔ ان درویشوں سے بادشاہ کی ملاقات کا حال آپ تحسین کی زبان سنئے:

> "ہوتے ہوتے عرصہ نو دس ماہ کا منقضی ہوا۔ اتفاقاً ایک مرتبہ بادشاہ موافق ضابطہ معہود کے دولت خانہ مبارک سے نکل کر وقت نیم شب کے تن تنہا طرف برآمدہ شہر کے متوجہ ہوا اور اس وقت ہوائے تند نے ساتھ زور اور شور تمام کے کہ جس کے سراپے کے جھکور کے بیان سے بادپائے سخن کا لنگ ہو جاوے چلنا شروع کیا۔ اس عرصہ میں فرخندہ سیر کے تئیں دور سے بفاصلہ فرسنگ کے ایک چراغ نظر آیا لیکن باوصف اشتداد باد صرصر کے زینہار اشتعال چراغ کے تئیں سرمو حرکت نہ تھی۔ بادشاہ نے اول خیال کیا کہ طلسم شب بیداں کا ہوگا یعنی اگر کسی نے کوئی چراغ کے چھڑک دیئے تو کیسی ہی ہوا چلے چراغ گل نہ ہو۔ بعد ازاں بقول اس مصرعہ کے (مصرع)

چراغِ مقبلاں ہرگز نمیرد

"ملاحظہ اس عجائبات کے سے اپنے دل میں تصد کیا کہ یہ تجلی کسی مردان خدا کے مکان پر تجلی ہے، اغلب کہ چراغ آرزو میری کا اسی نور سے منور ہوا اور طرف اس چراغ کے رخ توجہ کار فرمایا۔ چلتے چلتے پر متصل پہنچا۔ دیکھتا کیا ہے کہ اوپر مزار ایک مقبول بارگاہ لاہوت کے فانوس بلوریں کے اندر شمع روشن ہے اور چار شخص ملک سیرت درویش صورت کہ ظاہر حال خجستہ مآل اُن کا یہ ترکیب لباس فقیر کے آراستہ ہے گرد روشنی کے جلوہ آرا ہیں۔"

اس کے بعد وہ چاروں درویش اپنی اپنی روداد سناتے ہیں۔ قصے کی زبان میں غرابت ہے۔ جملوں کی ساخت غیر مانوس ہے۔ بندش چستی سے عاری ہے۔ ہمارے کان اس زبان کو سننے کے عادی نہیں اس لئے گراں گزرتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ یہ قصہ اردو کے تشکیلی دور میں لکھا گیا تھا۔ اس وقت تک اردو محض بول چال کی زبان تھی ادب کے میدان میں اس نے نیا نیا قدم رکھا تھا۔ بچے جب چلنا سیکھتے ہیں تو ان کے قدم ڈگمگاتے اور لڑکھڑاتے ہیں۔ اس کا اطلاق زبان پر بھی ہوتا ہے۔ ابتدائی نقوش کو آج کے معیار پر نہیں پرکھا جا سکتا۔

فورٹ ولیم کالج میں جب تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو اس قصہ کو میر امن دہلوی نے "باغ و بہار" کے نام سے دوبارہ لکھا۔ نو طرز مرصع اور باغ و بہار کی تالیف میں صرف چند سال کا فرق ہے۔ اس قلیل مدت میں زبان کتنی بدل گئی تھی اس کا اندازہ باغ و بہار کی عبارت کے مندرجہ ذیل نمونے سے لگایا جا سکتا ہے:

"ایک روز رات کو موٹے جھوٹے کپڑے پہن کر، کچھ روپے اشرفی لے کر، چپکے قلعہ سے باہر نکلے اور میدان کی راہ لی۔ جاتے جاتے ایک گورستان میں پہنچے۔ نہایت صدق دل سے درود پڑھ رہے تھے اور اس وقت باد تند چل رہی تھی بلکہ آندھی کہا چاہیئے ایک بارگی بادشاہ کو دور سے ایک شعلہ سا نظر آیا کہ مانند صبح کے تارے کے روشن ہے دل میں خیال کیا کہ اس آندھی میں اور اندھیرے میں یہ روشنی خالی حکمت سے نہیں۔"

اسد حیدر

یونانی علوم اور عرب

مشہور مستشرق سر ڈینیسن راس کی خود نوشت سوانح حیات میں ایک ایسے مکتوب کا ذکر موجود ہے جسے کسی شخص نے استفسار کے طور پر لکھا ہے: "کیا اچھا ہو اگر اس کا پتہ چل جائے کہ یونانی اور لاطینی مصنفین کس طرح اور کس صورت میں عرب، ایران اور ترکی کے علماء کے مرکز توجہ بنے۔" اس خط پر کوئی تبصرہ مقصود نہیں لیکن یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ یونان کے علمی سرمایے عربوں، ایرانیوں اور پھر ترکوں کی طرف منتقل ہونے کا سوال اب اس حد تک بلا جواب نہیں جیسا کہ اس مکتوب میں ظاہر کیا گیا ہے۔ کثرت سے ایسا مواد اکٹھا کیا جا چکا ہے جس کی بنا پر اس سوال کا جواب بڑے تسلی بخش طریقے پر دینا ممکن ہے۔ بلاشبہ یہ انگریزوں کی عام عادت بن گئی ہے کہ وہ یونانی اور لاطینی کا ذکر ساتھ ساتھ کر جاتے ہیں، حالانکہ یہ تاریخ کی ایک کھلی حقیقت ہے کہ لاطینی مصنفین نے کبھی بھی عربوں یا دوسری مشرقی اقوام میں پذیرائی نہیں پائی، ہاں یونانی قدیم تہذیب کا عربوں تک پہونچنا البتہ تاریخ کا ایک ناقابل انکار واقعہ ہے۔ یہاں یہ بات بھی دیکھنے کی ہے کہ یونان کا وہ علمی ترکہ جو عربوں تک پہونچا اس میں نہ تو شعراء کی بلند تخئیل نظر آتی ہے اور نہ مورخین کی ضخیم دستاویزات بلکہ خالصتاً وہ حکماء جنھوں نے طب، علم ہیئت اور فلسفے کے میدان میں مجاہدانہ کارنامے انجام دیئے ہیں، عربوں کے مرکز توجہ بنے۔ یونان کا کلاسیکی ادب جو یقیناً ہمارا بڑا قیمتی ورثہ ہے ذرا بھی عربوں کے لئے باعث کشش نہ تھا، انھوں نے صرف ان کے فلسفے اور سائنس کو اپنانے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا۔

جب عربوں میں یونانی تمدن کی وراثت منتقل ہوئی اس سے کئی صدی قبل سائنس خاص طور پر یونانی فکر کا مرکز توجہ بنی ہوئی تھی، ایتھنز کی مرکزیت اسکندریہ منتقل ہو چکی تھی اور یونانیت سراسر ایک جدید زاویۂ نگاہ کی حامل بن چکی تھی، یہ وہ زاویہ تھا جس پر اسکندریہ کے علماء پوری طرح توجہ دے رہے تھے، گو اس قسم کی علمی خدمت کا دائرہ صرف اسکندریہ تک محدود نہ تھا لیکن اس دور کے سب سے بڑے مرکز علم کی حیثیت سے اسکندریہ کی خدمات اس میدان میں سب سے نمایاں اور قابل ذکر ہیں۔ اسکندریہ کو علمی مرکز کی حیثیت بطلیموس سوتر نے بخشی تھی اور اس کے بیٹے فلیڈلفس نے اس کو پروان چڑھایا تھا لیکن یہ در اصل ارسطو کے اثرات کا منطقی نتیجہ تھا کہ اس مرکز نے اتنی شاندار خدمات انجام دیں۔ ارسطو عہد قدیم کا غالباً سب سے پہلا اور یقینی طور پر سب سے عظیم انسان تھا جس نے مسائل حیات و کائنات کو بہت گہرے طور پر دیکھا اور سمجھا تھا اور اس حیثیت سے اس کا مقام اتنا بلند ہے کہ اگر اسے جدید سائنس کا موجد کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا گو ارسطو سے پہلے کے فلسفیوں اور سائنسدانوں کی ذہنی کاوش کو بھی اس عمارت کی تعمیر میں دخل ہے، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ ارسطو ہی نے سب سے پہلے تحقیق کے کام میں علمی طریقہ کو داخل کیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یونانی تمدن اور خاص طور پر علمی ترکہ کس طرح عربوں تک پہونچا، اس سلسلے میں ہمیں کم از کم تین دھاگے ایسے نظر آتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ گوندھے ہوئے ہیں۔ سب سے پہلے وہ ترجمے ہیں جو یونانی سے عربی میں کئے گئے جنھیں عرب علماء نے پڑھ کر تبصروں کے لئے منتخب کیا یا مختصر کر کے عام ہاتھوں تک پہونچایا۔ ترسیل علوم کی ایسی مثالیں صاف اور صریح ہیں، اس کے بعد فلسفہ اور سائنس کے میدان میں خود عربوں کی اپنی خدمات ہیں لیکن بنیادی مواد جس کے سہارے یہ عمارت وجود میں آئی اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے حالانکہ اگر یونانی ماخذوں خصوصاً اسکندریہ کے ماخذوں کی چھان بین کی جائے تو ان بنیادوں کا پتہ لگایا جاسکتا ہے جس پر عربوں نے یہ عمارت تیار کی اور باوجود اس کے کہ عربوں نے اپنے طور پر فلسفہ اور سائنس سے متعلق بہت سے مسائل کو حل کرنے کی بڑی قابل قدر کوششیں کیں لیکن پھر بھی

شاید ان کی نظر کبھی بھی ایسے سوالات پر نہ جاتی اگر یونانی حکمار نے پہلے ہی سے غور وفکر کے لئے
سواد مہیا نہ کر دیا ہوتا۔ قبل اس کے کہ عرب یونانی فلسفہ اور سائنس کے وارث بنے دنیا کے مختلف
تاریک گوشے یونانی حکمت کے فیض سے منور ہو چکے تھے، اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ
عربوں تک پہونچنے کے لئے یونان کے اس علمی سرمایے نے ایک سے زیادہ راہیں تلاش کرلیں،
ان میں سب سے واضح ذریعہ وہ مصنفین، علمار اور سائنسدان تھے جو مذہبًا نسطوری عیسائی اور
وطنی اعتبار سے شام کے باشندے تھے۔ علوم یونانی سے متعارف ہو جانے کے بعد خود عربوں نے
یونانی ماخذوں سے براہ راست تعلق پیدا کیا اور ایک بار اس سارے ذخیرے کو پھر سے پڑھا
جو ترجموں کی صورت میں وہ پہلے ہی پڑھ چکے تھے اس کا بظاہر یہ مقصد تھا کہ اصلی ماخذوں
کی روشنی میں بالواسطہ حاصل کی ہوئی معلومات کی تصدیق اور تصیح کرلی جائے، اس کے
بعد کا راستہ ہندوستان ہو کر عرب پہنچا ہے، ہندوستان کے ذریعہ یونانی علوم کا جو
سرمایہ عربوں تک پہونچا وہ زیادہ تر ریاضیات اور علم ہیئت سے متعلق تھا لیکن بلاشبہ
اس تیار شدہ مال کے لئے خام مواد اسکندریہ ہی کے علمی مرکز نے مہیا کیا تھا، یہ مواد اس
بحری راستے سے ہندوستان پہونچا جو اسکندریہ کو شمالی مغربی ہندوستان سے جوڑتا
تھا، یہ راستہ باختر سے شروع ہوتا تھا جو ان دنوں یونانی مملکت کے ایشیائی مقبوضات
کا ایک حصہ تھی اور جس کی بنیاد اسکندر اعظم نے رکھی تھی اس کے علاوہ یونانی دنیا سے
وسط ایشیا تک ایک خشکی کے راستے کا بھی پتہ ملتا ہے جو خاص طور پر شہر مرو سے گزرتا تھا
اس دور میں بدھ مت گو پسپائی کی حالت میں مشرق بعید کی طرف برابر ہٹ رہا تھا لیکن ابھی
بہت زمانہ نہ گزرا تھا جب یہی مذہب ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے مشرق اور مغرب
کے درمیان ایک زبردست تعلق کا سبب بن چکا تھا اور اس تعلق کی وجہ سے ترسیل و
وابلاغ تمدن میں بہت سی سہولتیں پیدا ہو چکی تھیں۔ اس لئے عربوں کے عروج پر جب
بدھ مت کی وہ تہذیبی اہمیت باقی نہ رہ گئی تھی تو اس بنے بنائے راستے سے اس ابھرتی

قوم نے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ اس کے علاوہ اور ذرائع بھی گنائے جا سکتے ہیں جن کے بارے میں بدقسمتی سے ہمیں بہت کم معلومات مہیا ہو سکی ہیں مثلاً حیرآن کا شہر جو یونانیوں کی زیرِ اقتدار غیر شائستہ نو آبادیات کا ایک جیتا جاگتا نمونہ تھا اور جس کی بنیاد پہلی عیسوی صدی کے وسط میں ڈالی گئی تھی۔ اس شہر نے بھی اس سلسلے میں ایک تاریخی رول ادا کیا ہے گو نسبتاً اس شہر کا کارنامہ کسی مرکزی توجہ کا سبب نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

اس بحث کے سلسلہ میں عرب کے لفظ کو بہت وسیع معنوں میں لینا چاہئے کیونکہ اس سے صرف وہ لوگ مراد نہیں لئے جا سکتے جو محض صحرائے عرب کے باشندے تھے بلکہ اس دائرے میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو سیاسی حیثیت سے مملکت اسلامیہ کے زیرنگیں تھے، جن کی زبان عربی تھی اور جو مذہبی حیثیت سے مسلمان کہلاتے تھے۔ ان میں سے بعض قومیں مثلاً ایرانی ابتدائی عباسی عہد (آٹھویں صدی) میں عرب حکمرانوں کے سخت مخالفین میں سے تھے لیکن عربوں کے سیاسی اقتدار کی ماتحتی زبان عربی سے وابستگی اور سب سے زیادہ ملت اسلامیہ کے جزو کی حیثیت سے بڑی حد تک ان کا بھی عربوں کے ساتھ ساتھ اس مشترک زندگی میں حصہ تھا اور اس مشترک تمدنی زندگی کا رنگ ان کے ادب، ان کے نظام تعلیم اور دوسرے تہذیبی شعبوں میں بہت نمایاں تھا گو مقامی خصوصیتوں کا عنصر بھی مختلف حصوں میں بڑی حد تک غالب رہا۔ یونان کا بیج رنگِ زار عرب کی سنگلاخ زمین میں بویا گیا تھا لیکن اس کو تناور درخت کی شکل دینے میں ملت اسلامیہ کے ہر جزو نے اپنا خونِ جگر صرف کیا۔ بلاشبہ فاتح و مفتوح کے رشتے، اعلیٰ اور ادنیٰ تہذیبی معیار اور اقتصادی تقاضے دوسری قوموں کو عربی تہذیب کو اپناتے کا سبب بنتے رہے ہیں، تاہم ان قوموں اور ان عربوں کے درمیان جو نسلاً عرب تھے ایک ربط پیدا ہو گیا تھا، یہ ربط اس حد تک اٹل حقیقت بن چکا تھا کہ ہم بلا تکلف اسے ملت یا ایک ایسی وحدت تسلیم کر سکتے ہیں جو نسلی امتیازات پر نہیں بلکہ ایک تہذیبی ورثے کی بنا پر ایک وحدت کی شکل اختیار کرتی ہے، ملت اسلامیہ کی حلقہ بگوش ساری قوموں نے سیاسی حیثیت

سے گو ہمیشہ ایک ہی خلیفہ کی حکمرانی تسلیم نہیں کی لیکن اجزائے ملت میں اس قسم کا جذبہ نفی تہذیبی وحدت کے لئے کبھی بھی بڑے خطرے کا سبب نہیں بنا اور اسی لئے سیاسی، نسلی اور مذہبی اتحاد سے کہیں بڑھ کر یہ حقیقت قابل لحاظ ہے کہ وہ تمام قومیں جو عرب کے نام سے تاریخ کے صفحات پر زندہ ہیں ایک ایسی مشترکہ تہذیبی تاریخ کے حامل بن چکی تھیں اور اس سارے علمی ورثہ میں برابر کی حصہ دار تھیں جو یونان نے انھیں دیا تھا۔

سب سے پہلے بغداد کا شہر اس تمدنی ورثے کی تقسیم کا مرکز قرار دیا گیا جہاں یونانی سرمایہ مختلف مقامات مثلاً باختر، ہندوستان، ایران اور دوسرے راستوں سے لاکر اکٹھا کیا گیا تھا اور پھر بغداد سے یہ سرمایہ عربی میں ان تمام قوموں میں تقسیم کیا گیا جو اسلام کے جھنڈے کے نیچے جمع تھیں، بعد کو جب بغداد کی مرکزیت اقتصادی اسباب کی بنا پر بکھرنے لگی اور وہاں کی تہذیبی زندگی میں بھی انتشار پھیلنے لگا تو عرب کی تہذیبی قیادت بغداد سے حلب، دمشق، قاہرہ، قرطبہ اور سمرقند منتقل ہونا شروع ہو گئی لیکن قبل اس کے کہ یہ انتشار پھیلے یونانی علمی سرمایے سے عرب اچھی طرح مانوس ہو چکے تھے اور اس بیرونی علمی سرمایے نے عرب ماحول میں اپنی ایک آزاد زندگی کی داغ بیل ڈال لی تھی۔

یہ یونانی مشعلِ علم و ہنر جب عربوں کے ہاتھ میں آئی تو قبل اس کے کہ وہ ان کی وساطت سے دوسروں کے پاس پہونچے اپنے نئے ماحول میں ایک نئی زندگی حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکی تھی۔ علم ہیئت اور ریاضی میں یونانی اور ہندوستانی ماخذوں کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی اور اس ہم آہنگی سے صحیح معنوں میں ان علوم نے ترقی کی طرف قدم بڑھایا۔ علم مثلث کی دونوں شاخیں مستوی اور مدور بھی عربوں کے ہاتھوں پروان چڑھیں، عربوں ہی نے بڑی محنت سے ہیئتی مشاہدے کے اعداد و شمار جمع کرنے کا کام انجام دیا اور وہ اہم دستاویزات جو اس علم سے متعلق انھیں یونانیوں سے ملی تھیں نہ صرف ان کے ہاتھوں میں آکر عددی اور معنوی حیثیتوں سے منظم ہوتی گئیں بلکہ پچھلے ریکارڈ کی جانچ پرتال اور تصحیح

کا کام بھی بڑی ذمہ داری سے کیا گیا۔ عربوں نے بطلیموسی نظریۂ کائنات کی کمزوریوں کو معلوم کر لیا تھا اور تیرھویں صدی کے علم ہیئت کے نئے تجربوں سے اس نظریہ کو درست کرنا چاہا لیکن کامیابی نہ ہو سکی۔

یہاں پر ایک بہت ہی دلچسپ حقیقت کا بیان فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ سارے کے سارے مسلمان اس دور میں بھی علم نجوم کی صداقت کو ماننے کے لئے تیار نہ تھے، ان میں سے بہت سے اس عقیدہ کے تھے کہ چونکہ ہر واقعہ حکم خداوندی کا محتاج ہے اس لئے اس کا ذمہ دار ستاروں کو ٹھہرانا صحیح نہیں ہو سکتا، اس صورت حال کو دیکھکر مسلمان ہیئت دانوں نے علم نجوم کی تشریحی تاویل یہ کی کہ ستاروں کی رہنمایانہ حیثیت چونکہ اساس اسلام کی نفی کرتی ہے اس لئے ستاروں کی اس حیثیت کو علامات کے درجہ پر تنزل کر دیا جائے۔ اس کے باوجود دینیات کی پاکیزگی کے بعض حامی پھر بھی معترض نظر آتے تھے، اس لئے علوم نجوم کے بعض مسلمان علماء کو اپنے نظریات کے دفاع کے سلسلے میں کبھی معذرت اور کبھی غیر منطقی تاویلات کی ضرورت محسوس ہوتی رہی، لیکن یہودیوں نے علی الاعلان ستاروں کی رہنمایانہ حیثیت کو تسلیم کیا اور بعد کو عیسائیوں نے بھی انھیں کے راستے کو پسند کیا۔

طب کے میدان میں عرب حکمار نے بڑے غائر مشاہدہ سے کام لیا اور طب کی عملی تعلیم سے متعلق دستاویزات میں جو انھیں یونانیوں سے ورثے کی صورت میں ملی تھیں بہت سے قابل قدر اضافے کئے، انھوں نے جراحی کے سوا طب کے ہر شعبے میں بعض نئے آلات کے استعمال کو بھی رواج دیا۔ جراحی سے عدم توجہی کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ مردہ جسم کو چھونا اصول صحت کے خلاف سمجھتے تھے۔ حالانکہ ضرر رساں جراثیم سے بچت کے لئے دوسرے ذرائع اختیار کئے جا سکتے تھے، اس کے علاوہ یہ عقیدہ بھی عربوں میں عام تھا کہ مرنے کے بعد روح جسم سے فوراً جدا نہیں ہوتی بلکہ کچھ عرصے تک جسم میں باقی رہتی ہے اور اس لئے جراحی کا تشریحی تجزیہ خلاف انسانیت اور ظالمانہ ہے۔ عربوں نے ارسطو کے اس نفسیاتی

نظریہ کو بھی تسلیم کیا جس کی رو سے حیوانی اور انسانی نفسیات میں یکسانیت اور بہت سے مشترک عوامل کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس سے تقابلی علم تشریح میں بڑی ترقی کے امکانات کا دروازہ کھلا، لیکن ہیئت اور طب دونوں ہی میں ان کے نظریات کو بعد کے انکشافات کی بنا پر رد کر دیا گیا، ظاہر ہے کہ وہ ان انکشافات سے قطعًا نابلد تھے اس لئے اپنے نظریات کے قلعے کو مسمار ہوتے ہوئے دیکھنے کے علاوہ ان کے پاس کوئی چارہ نہ تھا۔ دوران خون کے نظریہ کی دریافت اور خورد بین کے ذریعہ مشاہدہ نے عربوں کے طب سے متعلق نظریات پر بڑی ضرب کاری لگائی اور وہ نظریات جو صدیوں اٹل حقائق کی صورت میں ساری مہذب دنیا میں تسلیم کئے جاتے رہے، آخر کار حرف غلط کی طرح عملی زندگی سے نیست و نابود ہو گئے، تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ عربوں نے صدیوں تک طب کے میدان میں رہنمایانہ فرائض انجام دیئے اور ان کا ساری انسانیت پر ایک عظیم احسان ہے جسے کوئی صاحب انصاف فراموش نہیں کر سکتا۔ عربوں نے علم و دانش کی اس شمع کو صدیوں روشن رکھا اور اس کی روشنی سے انسانیت کو بے انتہا فائدے پہونچے اور اس کے بعد انھوں نے اس امانت کو ہم تک دیانت داری کے ساتھ پہونچایا، صرف اتنا ہی نہیں بلکہ انھوں نے دنیا کو اس سے کہیں زیادہ دیا جو انھیں اپنے پیش رووں سے ملا تھا۔

بیان بابت ملکیت ماہنامہ جامعہ و دیگر تفصیلات

(فارم نمبر ۴، قاعدہ نمبر ۸)

۱۔ مقام اشاعت : جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
۲۔ وقفہ اشاعت : ماہانہ
۳۔ نام پرنٹر پبلشر : عبد اللطیف اعظمی
۴۔ قومیت : ہندوستانی
۵۔ پتہ : دفتر شیخ الجامعہ، جامعہ ملیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
۶۔ نام اڈیٹر : ضیاء الحسن فاروقی
۷۔ قومیت : ہندوستانی
۸۔ پتہ : پرنسپل جامعہ کالج، جامعہ ملیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
۹۔ ملکیت : جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں عبد اللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

(دستخط پبلشر و پرنٹر)
عبد اللطیف اعظمی
یکم مارچ [illegible]

شعیب اعظمی

تعارف و تبصرہ

تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے

بیاض از بدیع الزماں خاور

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ ، صفحات ۱۰۳ ، مجلد گرد پوش ، قیمت چار روپے ، مئی ۱۹۷۳ء

ناشر : پی، کے پبلیکیشنز، گولا مارکیٹ ، دریا گنج دہلی ۶

بیاض بدیع الزماں خاور کی ۴۵ غزلوں اور ۹۰ متفرق اشعار کا تیسرا مجموعہ کلام ہے جسے محمود سعیدی کے پیش لفظ کا شرف حاصل ہے۔ خاور نے اپنی غزلوں کی زمین عام طور سے غالب، فیض اور مجروح نیز سردار جعفری کی غزلوں کی بحر پر رکھی ہے اور نہ صرف ان شعراء کے بعض اشعار کا تصرف کیا ہے بلکہ کہیں کہیں ایسے اشعار لکھ دیئے ہیں جن میں چند الفاظ کے رد و بدل کے بعد شاعر کا کلام اور نام بآسانی جانا جاسکتا ہے جیسے خاور کا یہ شعر :

خونِ دل دیکھئے لاتا ہے سردار کیسے
سب یہاں موردِ الزام ہیں قاتل کے سوا

سردار جعفری کے اس مشہور مصرعہ کو کوئی نہیں بھول سکتا ہے :

راستے بند ہیں سب کوچۂ قاتل کے سوا

صـ۳۳ پر غزل کا ایک شعر ہے :

ہے یہ مرے ہاتھوں میں ترا نامۂ رنگیں
یا گوشۂ صحرا میں کوئی پھول کھلا ہے

اسی مضمون کو بہت پہلے کسی نامعلوم شاعر کی طرف سے منسوب کیا گیا ہے :

دشتِ غربت میں ترا نامۂ شوق
ہاتھ میں پھول کھلا ہو جیسے

مخمور سعیدی کے الفاظ میں "خاور نے دل کے معاملات سے لے کر دنیا کے مسائل تک کو اپنی شعری دنیا کے ایک ہی خانے میں جگہ دی ہے اور حیات و کائنات دونوں کو ایک اکائی کی صورت میں دیکھا ہے۔" غالباً اسی احساس نے شاعر میں ایک انا اور غلط ادعانہ شان پیدا کردی ہے اور قاری پر یہ خودستائی گراں گزرتی ہے۔ ان کی غزلوں کے متعدد مقطعوں میں اُن کی تعلی کی جھلک نمایاں ہے:

دلکش و رنگین خاورؔ شاعری ہم سے ہوئی   ذکر کو ہم نے عطا کی ہیں نئی رعنائیاں
کچھ لوگوں نے خاورؔ مرا پیغام سنا ہے   یہ بات غنیمت ہے کہ بہروں کے نگر میں
خاورؔ ہمیں رسوا سر بازار ہے   اس بات پہ دنیا نے کہ ہم اہل ہنر ہیں
شاعری (سمجھتے ہو جب) ہنر نہیں یارو   سچ بتاؤ خاورؔ کے فن کو پوچھتے کیوں ہو
خبر ہے گرم آج اہل سخن کی آزمائش ہے   غزل تم بھی کہو خاورؔ کوئی غالبؔ کے مصرع پر

اُن کے بعض اشعار میں غریب الفاظ کے استعمال اور تکرار کی مثال بھی ملتی ہے:

جن کڑوے مصایب میں جی رہے ہیں ہم یارو   ان کڑوے مصایب کی تاب کون لائے گا

"کڑوے" کی تکرار ذہن پر گراں گزرتی ہے۔ انھوں نے ساوتری کا لفظ دو جگہوں پر بغیر تشدید کے استعمال کیا ہے۔ ہندی میں تشدیدی ت ٹ کی شکل میں لکھا اور بولا جاتا ہے اور اُردو میں بھی تشدید سے ہی مستعمل ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود شاعر کی ہلکی پھلکی غزلوں میں چند اشعار ضرور مل جاتے ہیں جن سے بغیر ذہنی کاوش کے لطف اندوز ہوا جاسکتا ہے:

لائی تو ہے گردشِ ایام تیرے شہر میں   کاش اس کے بعد کوئی اور پھر گردش نہ ہو
ہماری کوشش ناکام بھی غنیمت ہے   تمام کچھ سہی اس بے عمل زمانے میں
رفاقتوں کا یہ انعام بھی غنیمت ہے   ہزار تلخ سہی، رنگ دوستی کا فریب
اُسی کو وقت پڑا ہے کہ ناخدا کہیے   ڈبو چکا ہے سفینوں کو جو کنارے پہ

زمیں کی یہ بلندی کم نہیں ہے کہ اس پر جھک رہا ہے آسماں تک

کم ہیں وقت کی صدیاں ان حسین لمحوں سے جن کی روشنی میں ہم یادِ یار کرتے ہیں

اک نفس کو رکھتی ہیں گرم کتنی امیدیں دل کو ان گنت جذبے بے قرار رکھتے ہیں

آؤ چل کے بوسہ دیں خون شدہ جبینوں کو لوگ حق پرستوں کو سنگسار کرتے ہیں

جانے یہ تحیر کا سلسلہ کہاں پہونچے عقل دوست ہے جس کی دل اسی کا دشمن ہے

دل ہوں یادِ یار و، خود بخود نہیں جلتے انجمن میں کوئی تو تیرگی کا دشمن ہے

دل ہے تجھ بن اداس یوں جیسے اک غریب الدیار کی شامیں

کیجئے بات کوئی طوفاں کی ذکر کیوں چھیڑئے کناروں کا

خاؔور کو اردو کے دیگر شعراء کی طرح اپنی سرزمین کوکن سے پیار ہے اور متعدد اشعار میں اس سے محبت اور شیفتگی کا اظہار بجا ہے۔ کتابت سوائے ایک جگہ کے غنیمت، طباعت و دیدہ زیب اور کاغذ عمدہ ہے۔ خاؔور کا یہ شعری مجموعہ اہل نظر کی داد کہاں تک حاصل کر سکے گا یہ نہیں معلوم لیکن اہل ذوق کی تسلی کے لئے کافی ہے کیونکہ شاعر نے خود اس مسئلہ کو اپنے شعر سے حل کر دیا ہے:

ہر نقشِ مصور کا ہوتا نہیں معیاری

شہکار نہیں بنتی ہر وقت کی فنکاری

مراسلات

انصاری لاج۔ لال ڈگی علی گڑھ
۲۶ر ۱۱ر ۱۹۷۳ء

محبی لطیف صاحب ، السلام علیکم

.... آپ نے اکتوبر کے جامعہ میں شعیب اعظمی صاحب کا مضمون حضرت نظام الدین اولیا کا علمی وادبی ذوق" کے عنوان سے شائع کیا تھا۔ یہ کون صاحب ہیں ؟ کیا اچھا ہو کہ آپ ہر رسالہ میں مضمون نگاروں کا موجودہ عہدہ و پتہ تحریر کر دیا کریں، جیسا کہ بتقدر انگریزی رسالوں میں ہوتا ہے۔ بہرحال انھوں نے اپنے مضمون میں دو قلمی کتابوں کا حوالہ دیا ہے، ایک نشتر عشق آرکائیوز، جس کے مصنف کا نام نہیں ہے اور آرکائیوز غالباً نیشنل آرکائیوز مراد ہوگی۔ دوسری "مرآۃ الاسرار" قلمی، اس میں کتبہ کا نام نہیں ہے، قلمی کتاب کے حوالے میں اگر لائبریری کا اضافہ بھی ہو تو زیادہ سہولت ہے۔ کیا آپ اس سلسلے میں کچھ رہنمائی کر سکیں گے۔ مجھے مذکورہ بالا مخطوطات کے سلسلے میں دونوں معلومات مطلوب ہیں۔ والسلام مخلص

اقبال انصاری

۱۔ شعیب اعظمی صاحب جامعہ کالج میں فارسی کے لکچرر ہیں۔ بارہا یہ خیال آیا کہ مضمون نگاروں کے مشغلے اور پتے لکھ دیے جایا کریں، مگر جامعہ کے مضمون نگار عام طور پر جامعہ ملیہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں یا اتنے مشہور و معروف ہوتے ہیں کہ اس کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ آپ کے لکھنے پر اس مسئلہ پر پھر غور کیا جائے گا۔

۲۔ جی ہاں "آرکائیوز" سے مراد "نیشنل آرکائیوز، نئی دہلی" ہے۔ (کیٹیلاگ نمبر ۲۰۱۲) اور "نشتر عشق" کے مولف کا نام حسین قلی خاں عظیم آبادی ہے۔ پروفیسر سید امیر حسن عابدی صاحب سے معلوم ہوا کہ نیشنل آرکائیوز کے علاوہ اس کتاب کے دو نسخے اور ہیں، ایک کتب خانہ خدا بخش، پٹنہ میں، دوسرا کتب خانہ نواب آغا ابو، لکھنؤ میں۔

۳۔ مرآۃ الاسرار (قلمی) جلد اول و دوم از عبدالرحمٰن چشتی (کتب خانہ دار المصنفین کیٹیلاگ ۱۰۵/۸۳)

(عبداللطیف اعظمی)

(۲)

حبیب منزل۔ علی گڑھ
۱۲۔ ۲۔ ۷۴ء

مکرمی، سلام مسنون

فروری کے جامعہ میں خواجہ حسن نظامی پر آپ کا مضمون شوق و دلچسپی سے پڑھا، پسند آیا لیکن مضمون میں آپ کو ایک تسامح ہو گیا ہے۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "شبلی، اقبال، اکبر، مولانا آزاد یہ سب ہی لوگ خواجہ صاحب سے عمر میں بڑے تھے ..." اور پھر آگے چل کر مزید تشریح کی ہے کہ مولانا آزاد ۱۰ سال "بڑے تھے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنی خواجہ صاحب مولانا آزاد سے ۱۰ سال بڑے تھے۔ آپ نے خواجہ صاحب کا سنہ ولادت ۱۸۷۸ء قرار دیا ہے اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے مولانا آزاد کی پیدائش ۱۸۸۸ء کی تھی۔

مخلص ریاض شروانی

بات بالکل صحیح ہے، مضمون لکھتے وقت، جن بزرگوں کا اوپر ذکر آیا ہے، سبھی کی تاریخ پیدائش میرے سامنے تھی، ملا واحدی صاحب کا حسب ذیل دلچسپ نوٹ بھی سامنے تھا:

"۱۹۳۷ء کی بات ہے مسٹر آصف علی اور مولانا ابوالکلام دونوں بیٹھے تھے۔ میں بھی پہنچ گیا۔ مجھے مصحف صاحب کی اور آصف صاحب کو میری عمر کا علم تھا۔ وہ ۱۰ مئی ۱۸۸۸ء کی پیدائش، میں ۱۷ مئی ۱۸۸۸ء کی۔ باتوں باتوں میں مولانا نے بھی اپنا سنہ پیدائش ۱۸۸۸ بتایا اور مہینہ مئی کے بعد غالباً ستمبر یا اکتوبر۔ خواجہ صاحب مجھ سے آٹھ نو برس بڑے تھے۔ مولانا سے بھی آٹھ نو برس بڑے ہوئے۔ اب حساب لگایئے مولانا "وکیل" امرتسر کے ایڈیٹر کس عمر میں تھے اور فارغ التحصیل کس عمر میں ہو چکے ہوں گے۔" (سوانح عمری خواجہ حسن نظامی صفحہ ۶۶)

مگر معلوم نہیں کیونکر خواجہ صاحب کی زائد عمر کا حصہ مولانا آزاد کے پلڑے میں جا پڑا۔ میرا یہ مضمون بعض دوسرے رسالوں میں شائع ہونے والا ہے۔ میں نے مناسب تصحیح کر دی ہے۔ بروقت توجہ دلانے کا شکریہ قبول فرمایئے۔

(عبداللطیف اعظمی)

عبداللطیف اعظمی

محمد سلیم صاحب ــــ ایک مخلص کارکن کی وفات

جامعہ ملیہ میں جو چند انے گنے پرانے کارکن رہ گئے ہیں، ان میں محمد سلیم صاحب بھی تھے۔ مگر ۲۶ فروری کی رات کو دس بجے کے قریب مختصر بیماری کے بعد چل بسے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

۱۹۳۶ء میں جب میں نے جامعہ کالج میں داخلہ لیا تھا اس وقت سلیم صاحب مدرسہ ثانوی کے دارالاقامہ میں کام کرتے تھے، اس سے آپ اندازہ کرسکتے ہیں کہ کتنے طویل عرصے سے وہ جامعہ میں کام کر رہے تھے۔ انھوں نے محنت اور پرخلوص خدمت سے لوگوں کے دلوں میں گھر کر لیا تھا، چنانچہ جب پہلی مرتبہ شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کو عطیہ کے طور پر کار ملی تو ڈرائیور کے لئے ان کی نظر انتخاب سلیم صاحب پر پڑی، انھیں رام پور بھیجکر ڈرائیوری کی تربیت دلائی گئی اور اس وقت سے آج تک ڈرائیور کی حیثیت سے خدمت انجام دیتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر صاحب اور ان کے بعد پروفیسر محمد مجیب صاحب نہ صرف ان کے کام سے مطمئن تھے بلکہ بہت خوش تھے، وقت کے اس قدر پابند تھے کہ ان بزرگوں کو کبھی تاخیر سے پہنچنے کی کبھی شکایت نہیں ہوئی، انھیں اپنے کام سے نہ صرف لگاؤ بلکہ عشق تھا۔

سابق شیخ الجامعہ پروفیسر مجیب صاحب کے ساتھ پرسنل مددگار کی حیثیت سے مجھے تقریباً ۱۰ سال تک کام کرنے کی عزت حاصل ہوئی ہے، اس طویل عرصے میں متعدد عزیزوں اور ساتھیوں کے حادثوں سے انھیں دوچار ہونا پڑا، ان حادثوں میں نوجوان لڑکے کی اچانک اور بے وقت وفات بھی شامل ہے، یہ تو کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ مجیب صاحب ان حادثات سے غیر معمولی طور پر متاثر نہیں ہوئے مگر انھوں نے مثالی صبر وضبط سے کام لیا اور جہاں تک ہوسکا اپنے رنج وغم کو دوسروں پر ظاہر نہیں ہونے دیا، مگر سلیم صاحب کی وفات پر وہ اپنے صبر وضبط پر جو ان کا طرۂ امتیاز رہا ہے، قابو نہیں پاسکے۔ جب میت

کو قبر میں اتارا جا رہا تھا تو وہ خلاف معمول بالکل قبر کے پاس آکر کھڑے ہو گئے اور آنسو تھے کہ رکتے ہی نہیں تھے۔ تدفین کے آخری مرحلے پر وہ قبرستان کے دروازے سے لگ کر خاموش اور مغموم کھڑے ہو گئے اور جب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب ان کے کاندھے پر ہاتھ رکھ کر خاموشی سے کھڑے ہو گئے تو ان کی آنکھوں سے پھر آنسو جاری ہو گئے۔ پروفیسر مجیب صاحب نے اپنے بعض ساتھیوں کے بچھڑنے پر ان کے بارے میں بہت اچھے مضمون لکھے ہیں۔ سلیم صاحب سے ایک مرتبہ اس کا ذکر آیا اور میں نے عرض کیا کہ اگر ہم لوگوں کا بھی مجیب صاحب کی زندگی میں انتقال ہو تو ایسے ہی مضمون ہمارے حصے میں آئیں گے اور ہمارا کوئی کام کسی لائق ہو یا نہ ہو، مگر مجیب صاحب کا مضمون ہمیں زندہ رکھے گا۔ سلیم صاحب کا اتفاق سے مجیب صاحب کی زندگی ہی میں انتقال ہوا، مگر ان کے حصے میں مضمون کے بجائے صرف آنسو آسکے، یہ بھی بڑی بات ہے۔

کسی نے کہا ہے: 'عاشق کا جنازہ ہے ذرا دھوم سے نکلے'۔ سلیم صاحب کو واقعی اپنے کام اور جامعہ سے عشق تھا، اس لئے ان کا جنازہ 'دھوم' سے نکلا۔ چھوٹے بڑے سبھی شریک تھے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود صاحب، اساتذۂ جامعہ اور کارکنوں اور طالب علموں کے علاوہ سابق شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سید عابد حسین، کرنل بشیر حسین زیدی اور مدحت کامل قدوائی سبھی لوگ شریک تھے۔ قدوائی صاحب تو کوئی ۵۰ کلومیٹر کے فاصلے سے آکر شریک ہوئے تھے۔

مرحوم نے اپنے پیچھے بیوہ کے علاوہ دو لڑکے اور تین لڑکیاں چھوڑی ہیں، دو لڑکیوں کی شادی ہو گئی ہے، چھوٹی لڑکی جو ایم ایس سی ہے، جامعہ کالج میں لکچرر ہے۔ بڑا لڑکا جو بی اے. بی ایڈ ہے، ایک اسکول میں عارضی طور پر استاد ہے، سب سے چھوٹا لڑکا بی اے (دوسرے سال) میں زیر تعلیم ہے۔ خدا سے دعا ہے کہ ان پس ماندگان کو صبر جمیل کی توفیق دے اور مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے، آمین!

جائزے

جامعہ

جلد ۶۹ | بابت ماہ اپریل ۱۹۷۴ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

شرح چندہ

ہندوستان
سالانہ : چھ روپے
فی پرچہ : پچاس پیسے

بیرون ہند
سالانہ : ایک پونڈ
یا
تین امریکن ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ● مطبوعہ: یونین پریس دہلی ۶ ● ٹائٹل: دیال پریس دہلی ۶

شذرات

ابھی حال میں عربی زبان و ادب کے ایک ممتاز عالم کا ایک مضمون سات قسطوں میں ماہنامہ برہان (دہلی) میں شائع ہوا ہے، پہلی قسط کا عنوان ہے 'رسول اللہؐ کے اجداد' دوسری کا 'رسول اللہؐ کی ولادت'، اور باقی پانچ قسطوں کا عنوان ہے 'عہد نبوی کا تاریخی جائزہ'۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مختلف کتابوں کی مدد سے واقعات کی جمع و ترتیب میں مضمون نگار نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے کام لیا ہے لیکن جب ہم ان کتابوں کے درجۂ استناد پر غور کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ فاضل مضمون نگار نے ناحق اتنی محنت کی، انھوں نے واقعات کو جمع کر کے اپنے مخصوص طرز تحریر کے سہارے جو نتیجے نکالے ہیں وہ تاریخ نویسی اور سیرت نگاری کے فن اور معیار سے کسی طرح ہم آہنگ نہیں قرار دئے جاسکتے، سب سے پہلی بات تو یہ کہ انھوں نے 'درایت' کے اصول سے کام لینے کی بالکل کوشش نہیں کی ہے اور یہ اتنی بڑی کمزوری ہے کہ اسے کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایک ایسے مہتم بالشان موضوع پر قلم اٹھانے سے پہلے لکھنے والے کو یہ دیکھ لینا چاہیے کہ وہ اس موضوع کا حق ادا کرسکتا ہے یا نہیں، یہاں اس بحث کا موقع نہیں لیکن فن سیرت نگاری و تاریخ نویسی پر اب اتنا لکھا جا چکا ہے کہ ہر شخص اس سے استفادہ کرسکتا ہے۔

اس مضمون کی بنیاد محض روایت پر ہے، لیکن اس راہ میں بھی مضمون نگار نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔ موصوف سے سب سے بڑی لغزش یہ ہوئی ہے کہ عہد نبوی کے تاریخی جائزے کے نام سے انھوں نے سیرت نگاری کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے قرآن کریم اور مستند کتب حدیث کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے اور اپنے مضمون کے بڑے حصے کی بنیاد ابن ہشام، واقدی، ابن سعد اور طبری کی کتابوں پر رکھی ہے، ان کے علاوہ اور کتابوں کے حوالے بھی ہیں لیکن ان سب کا سلسلہ جا کر انھیں پر ختم ہوتا ہے۔

واقدی پر سید سلیمان ندوی مرحوم کے دو مضمون چھپے ہوئے موجود ہیں، معلوم نہیں مضمون نگار نے انھیں کیوں قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ اس کے علاوہ علامہ شبلی نے سیرۃ النبیؐ میں ان مصنفین سے متعلق جو تبصرہ کیا ہے وہ اتنا جامع، متوازن اور محقق ہے کہ اس کے بعد محض ان کو بنیاد بنا کر پیغمبر اسلامؐ کی حیات طیبہ پر، خواہ وہ تاریخی جائزہ کے عنوان ہی سے کیوں نہ ہو، کچھ لکھنا بڑی غیر منصفانہ جراٴت کا کام ہے۔

علامہ لکھتے ہیں: "سیرت پر اگرچہ آج سیکڑوں تصنیفیں موجود ہیں لیکن سب کا سلسلہ جا کر صرف تین چار کتابوں پر منتہی ہوتا ہے، سیرت ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد، طبری۔ ان کے علاوہ جو کتابیں ہیں وہ ان سے متاخر ہیں اور ان میں جو واقعات مذکور ہیں، زیادہ تر انھیں کتابوں سے لئے گئے ہیں .... ان میں سے واقدی تو بالکل نظر انداز کر دینے کے قابل ہے۔ محدثین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ وہ خود اپنے جی سے روایتیں گھڑتا ہے اور حقیقت میں واقدی کی تصنیف خود اس بات کی شہادت ہے .... واقدی کے سوا باقی اور تینوں مصنفین اعتبار کے قابل ہیں .. لیکن افسوس ہے کہ ان لوگوں کا مستند ہونا، ان کی تصنیفات کے مستند ہونے پر چنداں اثر نہیں ڈالتا، یہ لوگ خود شریک واقعہ نہیں، اس لئے جو کچھ بیان کرتے ہیں اور راویوں کے ذریعہ سے بیان کرتے ہیں لیکن ان کے بہت سے رواۃ ضعیف الروایہ اور غیر مستند ہیں۔ اس کے علاوہ ابن اسحٰق کی اصل کتاب (ہندستان میں) موجود نہیں۔ ابن ہشام نے ابن اسحٰق کی کتاب کو ترتیب و تہذیب کے بعد جس صورت میں بدل دیا وہی آج موجود ہے، لیکن ابن ہشام نے ابن اسحٰق کی کتاب زیاد بکائی کے واسطے سے روایت کیا ہے، بکائی اگرچہ رتبہ کے شخص ہیں تاہم محدثین کے اعلیٰ معیار سے فروتر ہیں۔ ابن مدینی کہتے ہیں کہ "وہ ضعیف ہے اور میں نے اس کو ترک کر دیا۔" ابو حاتم کہتے ہیں "وہ استناد کے قابل نہیں"۔ نسائی کہتے ہیں "وہ ضعیف ہے"۔ ابن سعد کی نصف سے زیادہ روایتیں واقدی کے ذریعہ سے ہیں، اس لئے ان روایتوں کا وہی مرتبہ ہے جو خود واقدی کی روایتوں کا ہے، باقی رواۃ میں سے بعض ثقہ ہیں اور بعض غیر ثقہ۔ طبری کے بڑے بڑے شیوخ روایت مثلاً سلمۃ ابرش، ابن سلمۃ وغیرہ ضعیف الروایۃ

ہیں، اس بنا پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں، البتہ ان میں سے تحقیق وتنقید پر جو اُتر جائے وہ حجت واستناد کے قابل ہے۔" ـــــــ امید ہے کہ فاضل مضمون نگار اپنی اس کاوش کو کتابی صورت میں شائع کرانے سے پہلے مندرجہ صدر امور اور سیرت نگاری اور فن تاریخ نویسی کے دوسرے تقاضوں کو ضرور ملحوظ رکھیں گے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شعر گفتی چہ ضرور۔

ایک مجلس میں اس مسئلہ پر بحث چھڑ گئی کہ انسان کی زندگی میں مذہب کا کیا رول ہو سکتا ہے، میں بحث کے سننے والوں میں تھا، بحث کرنے والے دعوے اور دلیلوں کے نشیب وفراز میں کھوئے ہوئے تھے اور مجھے مولانا ابوالکلام آزاد کی وہ عبارت یاد آ رہی تھی جس میں انھوں نے مذہب کی قسمیں بتائی ہیں، پھر کہیں پڑھا تھا کہ دینداری کی کئی قسمیں ہوتی ہیں، وہ بھی ذہن میں ابھر آئیں، ہمارے قارئین یقیناً ان سے واقف ہوں گے، لیکن خیال آیا کہ ایک بار یہ باتیں ان کے سامنے رکھدی جائیں، کچھ نہیں تو اس طرح سینے کے داغ تو تازہ ہو ہی جائیں گے۔

غبار خاطر میں مولانا آزاد لکھتے ہیں: "ایک مذہب تو موروثی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں، مانتے رہیئے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں، آپ بھی چلتے رہیئے۔ ایک مردم شماری کا مذہب ہے کہ مردم شماری کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے، اس میں اسلام درج کرا دیجئے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریبوں کا ایک سانچا ڈھل گیا ہے، اُسے نہ چھیڑیئے اور اسی میں ڈھلتے رہیئے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے، تعریف وامتیاز کے لئے اُسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے، اور اسی کی راہ گم ہو جاتی ہے

ہمیں ورق کہ سیہ گشت، مدعا ایں جاست"

اسی طرح دینداری کی بھی قسمیں ہیں، یہ دینداری کسی مسلمان کی بھی ہو سکتی ہے اور کسی دوسرے دین سے تعلق رکھنے والے کی بھی، لیکن تعبیرات (گلشن) میں اس موضوع پر لکھنے والا چونکہ مسلمان ہے اس لئے اس نے اپنی خود [illegible] روایت کے پس منظر میں لکھا ہے اور کچھ اس طرح لکھا ہے کہ ایک دینداری تو روایتی دینداری ہوتی ہے جس کے پیچھے کوئی شعور وجذبہ نہیں ہوتا۔ خاندانی رسم کی طرح، خاندان اور سماج کے اثرات کے تحت آدمی کچھ دینی [illegible] سے

جیسے ہاتھ کی چھنگیا، یہ ہمارے جسم کا حقیقی جز نہیں ہوتی مگر جب پیدائشی طور پر کسی کے ساتھ چپک جاتی ہے تو وہ عموماً اسے آخر تک باقی رکھتا ہے۔

دینداری کی دوسری قسم مزاجی دینداری ہے۔ جس طرح مزاجاً ایک شخص بہت زیادہ بولنے والا ہوتا ہے اور دوسرا کم سخن ہوتا ہے، اسی طرح بعض لوگ اپنے مخصوص مزاج کے تحت دین کو اپنی زندگی میں شامل کر لیتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی بہترین پہچان یہ ہے کہ ان کی زندگی میں کبھی آپ کو پورا دین نظر نہ آئے گا بلکہ صرف اتنا ہی جزو دکھائی دے گا جو ان کے اپنے مزاج سے مناسبت رکھتا ہو۔ ایسے لوگ دیکھے جاتے ہیں جو نماز، روزہ اور اسی قسم کے دوسرے فرائض بڑے اہتمام سے ادا کرتے ہیں مگر 'معاملات' میں جب بھی ان سے سابقہ پڑتا ہے تو بڑی مایوسی ہوتی ہے، اس کے برعکس ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو 'معاملات' میں بڑے کھرے ہوتے ہیں مگر 'عبادات' میں پیچھے ہوتے ہیں، غرضکہ سارے دین اور اس کے تقاضوں سے ان کو دلچسپی نہیں ہوتی، ان کا دین وہ نہیں ہوتا جو خدا نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے بلکہ وہ ہوتا ہے جو ان کے ذہنی سانچے میں فٹ آگیا ہے۔

ایک دینداری نقلی دینداری ہوتی ہے، اس میں عمل تو ہوتا ہے مگر جذبہ نہیں ہوتا۔ شریعت کے احکام اور اس کے مقررہ طریقوں کی وہ بڑی حد تک پابندی کرتے ہیں۔ بظاہر ان کی زندگی میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں ملے گی، مگر شریعت کے کسی عمل کے پیچھے جو روح ہونی چاہئے وہ ان کے اندر بہت کم ہوتی ہے یا بالکل مفقود ہوتی ہے۔ وہ تڑپ، وہ گرمیٔ شوق، وہ دل کی گھلاوٹ جو دین کی روح ہوتی ہے، ان کے یہاں مشکل سے ملے گی۔ ان کی مثال پلاسٹک کے ایک انسان کی ہے جو دیکھنے میں تو پوری شکل کا انسان نظر آتا ہے مگر حقیقتاً زندگی اور شعور سے خالی ہوتا ہے۔

لیکن سچی دینداری وہ ہے جو عمل اور کیفیت دونوں سے بھرپور ہوتی ہے، اور یہی وہ دینداری ہے جسے سچی مذہبیت اور خدا پرستی سے تعبیر کرتے ہیں اور یہی خدا کو مطلوب بھی ہے۔ اس میں آدمی جو کچھ کرتا ہے ایک حاضر ذہن کے تحت کرتا ہے۔ وہ ایک ایسے زندہ ایمان کا مالک ہوتا ہے جو اس کے پورے وجود پر چھایا رہتا ہے اور اس کی زندگی کا سرمایہ بن چکا ہوتا ہے۔ وہ گھر کے اندر اور گھر کے باہر، غرض دنیا میں ہر جگہ اس طرح رہتا ہے کہ ہر آن یہ حقیقت اس کے ذہن میں زندہ رہتی ہے کہ وہ خدا کا بندہ ہے اور اسی کی طرف اس کو لوٹ کر جانا ہے۔ یہ ٹھیک اسی طرح خدا کے لئے تڑپتا رہتا ہے جس طرح کوئی شخص اپنے بچھڑے ہوئے محبوب دوست کے لئے تڑپے۔ خدا کے لئے یہ تڑپ اسے اس کے بندوں سے بہت قریب کر دیتی ہے اور وہ ان کی خدمت کو خدا کی طاعت و عبادت ہی سمجھتا ہے۔

ایملی ڈی کنسن
ترجمہ: پروفیسر محمد مجیب

چند نظمیں

قارئین جامعہ کو یاد ہوگا کہ آج سے کوئی چار سال پہلے پروفیسر محمد مجیب کے کیے ہوئے ایملی ڈکنسن (۱۸۳۰ – ۱۸۸۲) کی بعض نظموں کے ترجمے رسالہ جامعہ میں چھپے تھے، دسمبر ۱۹۷۲ء میں مجیب صاحب بیمار ہوئے اور ابھی تک وہ پوری طرح صحتیاب نہیں ہوئے ہیں، لیکن، خدا کا شکر ہے اور خوشی کی بات ہے کہ انھوں نے لکھنے پڑھنے کا کام شروع کر دیا ہے، میری درخواست پر انھوں نے اس امریکی شاعرہ کی بعض نظموں کا ترجمہ جامعہ کے لئے عنایت کیا ہے، ایک عرصہ تک ایملی ڈکنسن کی شاعری کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ ۱۹۱۲ء میں ایک غیر معروف شاعرہ کی حیثیت سے انھیں یاد کیا گیا لیکن امریکی ادب میں ان کی شاعری کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے اور ادیبوں اور نقادوں کے ایک حلقے کی نظر میں وہ انیسویں صدی کی سب سے بڑی امریکی شاعرہ ہیں ——— مدیر

مجھے دنیا کی حالت پسند نہیں آئی
اور آسمان کی خوشنمائی میں
مجھے معلوم ہے کہ میرا دل نہیں لگے گا
اور جنت مجھے اچھی نہیں لگتی

اس میں تو ہر روز اتوار ہوگا
اور کبھی وقفہ کا لطف میسر نہ ہوگا

اور باغ عدن میں آدم اور حوا
تنہائی محسوس کریں گے
بدھ کی خوشگوار سہ پہر کو
اگر خدا کسی اور طرف چلا جاتا
یا جھپکی لیتا کسی موقع پر،
تاکہ وہ ہمیں دیکھ نہ پاتا ــــ مگر لوگ کہتے ہیں
کہ وہ دوربین ہے
ہمیشہ ہم کو دیکھتا ہے ــــ

میں بھاگنا چاہوں گا
خدا سے اور روح القدس سے اور سب سے
لیکن ــــ ہائے، یوم حساب!

میں سوچتا ہوں کہ دنیا چکر ہے
اور درد بے پناہ
اور بہتوں کو تکلیفیں
مگر اس سے کیا؟

میں سوچتا ہوں کہ ہم مرسکتے ہیں
بہتر سے بہتر توانائی
زوال کو مات نہیں دے سکتی

مگر اس سے کیا؟

میں سوچتا ہوں کہ جنت میں
کسی نہ کسی طرح برابری رہے گی
اس میں کسی نئے معیار کا ڈھونگ ہوگا
مگر اس سے کیا؟

ایجادِ حیات سہل ہے
یہ تو خدا روز ہی کرتا ہے
تخلیق تو ایک مشغلہ ہے
اس کے اختیار کا

اس کا مٹانا سہل ہے
بخیل قدرت
دوامی زندگی گوارا نہیں کر سکتی
اسے تو بے ساختگی ہی پسند ہے

برباد نمونے شکایت کرتے ہیں
پھر بھی خدا بے پروائی سے اپنا کام کرتا رہتا ہے
کہیں سورج بجھا دیا
اور کہیں انسان کو نظر انداز کر دیا۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

حضرت میاں جیو نور محمد صاحبؒ

حضرت میاں جیو نور محمد صاحب سلسلۂ دیوبند کے راس رئیس ہیں اور آپ کا شمار تیرھویں صدی ہجری کے بہت بڑے اہل عشق و عقیدت اور بزرگان دین میں ہوتا ہے اس پر بھی یہ عجیب اتفاق ہے کہ آپ کی زندگی کے بہت کم حالات ہم تک پہنچے ہیں اور وہ بھی کہیں یک جا و منضبط صورت میں نہیں دو چار کلمے یہاں ہیں تو دو چار سطریں وہاں، کوئی حکایت کہیں ہے تو کوئی روایت کہیں اور یہ مواد بھی زیادہ تر بعض بزرگوں کے ملفوظات اور مواعظ کے ضمن میں ملتا ہے۔ آپ کی کوئی باقاعدہ تصنیف بھی موجود نہیں بجز ان چند خطوط کے جو آپ نے اپنے مرید باخلاص حضرت شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے نام تحریر فرمائے تھے۔ حضرت مولانا شیخ محمد، صاحبِ علم و فضل شخص تھے جس کا کچھ اندازہ اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ آپ نے مثنوی مولانا روم کا دفتر ہفتم ترتیب دیا تھا۔ اسی سے متعلق سلسلہ اشعار میں آپ نے اپنے مرشد حضرت میاں جیو نور محمد صاحب سے اظہار عشق و عقیدت کرتے ہوئے لکھا تھا:

چوں بغیرِ او دمے ناسودہ ایم — نورے از نور محمد بودہ ایم
بر سرِ ہر کس کہ ظلّ او فتاد — از گدا شد شاہِ اقلیم مراد
اے جواں بخت ار تو داری فکرِ پیر — دامنِ نور محمد خوش بگیر
نورِ او از بہر ما نورِ خداست — سایۂ دیو و پری از ما جداست
چشمِ لطفش تشنہ را جام شراب — بالشِ ارباب تعشق را جناب

حبذا، نورے کہ نور پاک ہست　　　مظہر نور وظہور پاک ہست

حبذا، نورے کہ نور جاں فزود　　　زنگِ خود بینی ز آئینہ ربود

حبذا، ضوے کہ چوں اندر ختیم　　　ظلمتِ غیر از خدارا سوختیم

ترجمہ: ہمارے دل کو آپ کی توجہ کے بغیر ایک پل بھی آسودگی نصیب نہ ہوئی۔ سچ تو یہ ہے کہ ہم انھیں کے دل کا ٹکڑا اور انھیں کے نور کا حصہ ہیں۔ جس کے سر پر ان کا مبارک سایہ پڑ گیا وہ فقیر سے دنیائے رشد و ہدایت کا بادشاہ بن گیا۔ اے خوش بخت انسان! اگر تجھے مرشد کامل کی تلاش ہے تو حضرت میاں جیو کا دامن پکڑ لے۔ ان کا نور ہمارے لیے آئینہ جمال الٰہی ہے اس نور نے دیو و پری (غیر اللہ) کے سایے کو ہم سے دور کر دیا۔ ان کی نگاہ لطف راہ عشق کے پیاسے کے لیے جام شراب ہے اور ان کا دروازہ اہل محبت کے باب مراد وہ نور کس قدر پاک، باعث برکت اور موجب سعادت ہے جو مظہر انوار الٰہی اور آئینہ جمال خداوندی ہے۔ مبارک ہے وہ نور جس نے ہمارے ضمیروں کو روشن اور ہمارے دلوں کو منور کیا اور ہمارے قلوب کے آئینوں کو خود بینی کے زنگ سے صاف کر دیا۔ کس قدر مبارک ہے وہ نور کہ جب وہ ہمارے دل میں سمایا تو غیر اللہ کی تمام ظلمتیں کافور ہو گئیں۔

جذب و مستی اور عشق و عقیدت میں ڈوبے ہوئے ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت کے نورانی سلسلہ سے وابستہ افراد کے دلوں میں آپ کا روحانی مرتبہ کتنا بلند تھا۔

حضرت کا مولد مقدس قصبہ جھنجھانہ ضلع مظفر نگر ہے جو مغربی یوپی کے ان تاریخی قصبات میں سے ہے جنھیں عہد وسطیٰ میں دین و دانش اور تہذیب و شائستگی کے اعتبار سے دہلی کے نظام شمسی کا ذیلی سیارہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ قصبہ مغلوں کے آخری زمانہ تک بہت مردم خیز خطہ رہا ہے۔ اردو زبان کے سب سے پہلے باقاعدہ شاعر افضل کا وطن بھی قصبہ تھا۔

حضرت میاں جیو کے والد ماجد کا نام میاں جمال محمد تھا جو قصبہ جھنجھانہ کے سادات علویہ میں سے تھے۔ آپ کے اجداد میں حضرت شاہ العالمین شاہ عبدالرزاق علوی القلوی لودیوں کے عہد میں ایک مشہور صوفی اور صاحب کشف و کرامت بزرگ گذرے ہیں جو حضرت شاہ اعظم غیالی بن شیخ حسن طاہر رحمۃ اللہ علیہ کے اعاظم خلفاء میں سے تھے۔ اسی کے ساتھ آپ نے حضرت سید امیر محمد مودودی سے بھی کسب فیض کیا تھا اور صاحب رشد وہدایت ہوئے تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنے تذکرہ اخبار الاخیار میں حضرت کے صاحب نسبت و اہل تصرف ہونے کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

حضرت میاں جیو کی ولادت باسعادت ۱۲۰۱ھ میں ہوئی اور کہا جاتا ہے کہ تائید غیبی اور اشارہ لاریبی کے تحت آپ کا نام نور محمد قرار پایا۔ آپ کے برادر بزرگ کا نام غلام ضامن تھا۔ چھوٹے بھائیوں کے نام غلام حیدر، کمال محمد، علی محمد اور غوث محمد تھے۔ ایک بہن بھی تھیں جن کا نام بی خطیبہ تھا۔ آپ کا سلسلہ نسب آٹھ واسطوں سے حضرت شاہ العالمین تک اور چودہ واسطوں سے شیخ ابوسعید علوی الرازی تک پہنچتا ہے جو سلطان شمس الدین التمش کے عہد میں عراق سے ہندوستان آئے تھے اور جھنجھانہ، کیرانہ، کاندھلہ وغیرہ قصبات کے سادات علویہ کے مورث اعلیٰ ہیں۔

حفظ قرآن اور ابتدائی تعلیم اس زمانہ کی رسم کے مطابق آپ نے اپنے وطن ہی میں حاصل کی اور اپنے خاندانی بزرگوں میں سے کسی کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا۔ بعد ازاں تکمیل درسیات کیلئے آپ نے دہلی کا رخ کیا اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے مدرسہ میں کمالات صوری و معنوی کے حصول کے لیے داخل ہوگئے۔ اس وقت کی دلی اگرچہ اپنے سیاسی زوال کے اعتبار سے ایک مرقع عبرت تھی لیکن اس میں اہل کمال کا وہ جمگھٹا تھا کہ ان کی محفلوں اور صحبتوں کو دیکھ کر عہد اکبری و شاہجہانی کی یاد تازہ ہوتی تھی خصوصاً حضرت شاہ ولی اللہ کا مدرسہ ایک منفرد ادارہ تھا جس کی نظیر عالم اسلام میں کہیں اور مشکل ہی سے مل سکتی تھی

اس کے مستفیدین میں اگر حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور ان کے برادران گرامی شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر جیسے افراد امجاد تھے تو اس درس گاہ عالی سے استفادہ کرنے والوں میں حضرت میاں جیو نور محمد، حضرت سید احمد شہید، حضرت مولانا مملوک العلی، حضرت مفتی الٰہی بخش کاندھلوی، حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولینا رحمت اللہ صاحب کیرانوی جیسے اکابر شامل ہیں۔

گمان غالب یہ ہے کہ حضرت میاں جیو حضرت شاہ عبدالعزیز کے درس میں شامل رہے ہوں گے اور حضرت سید احمد شہید آپ کے ہم درس ساتھیوں میں ہوں گے اس لیے کہ حضرت سید صاحب کا سال پیدائش بھی وہی ہے جو حضرت میاں جیو کا ہے اور دہلی میں حصول علم کی غرض سے اُن کے قیام کا زمانہ بھی وہی ہے جو حضرت کی طالب علمی کا دور ہے۔ اپنے زمانہ قیام دہلی میں حضرت میاں جیو زینت المساجد کے قریب ایک مسجد کے حجرے میں رہتے تھے جو پیپل والی مسجد کہلاتی تھی۔

ابھی تکمیل درسیات کی نوبت غالبًا نہ آئی تھی کہ آپ علم سفینہ کو چھوڑ کر علم سینہ کی طرف راغب ہو گئے اور تحصیل علوم متداولہ کی ڈگر ترک کر کے راہ فقر و سلوک میں گامزن ہوئے اور آپ کے جوہر اندیشہ کی گرمی نے تصوف و طریقت کے صحرائے ناپیدا کنار کو اختیار کر لیا۔ اور آپ حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی کے مرید ہو گئے جو خود حضرت شاہ عبدالباری امروہوی کے مرید اور اُن کی طرف سے مجاز تھے۔

حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی کے بارے میں مولوی امداد احمد زبیری کے فراہم کردہ حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنے خویش خان جان محمد کے ساتھ علاقہ ہزارہ واقع صوبہ سرحد سے کسی مرشد کامل کی طلب میں ہندوستان آئے اور کشش باطنی کے باعث حضرت مولانا عبدالباری صاحب امروہوی کی خدمت بابرکت میں باریاب ہوئے۔ جیسے ہی شیخ پر نظر پڑی حال دگرگوں ہو گیا، بے خودی و بیہوشی کی کیفیت طاری ہو گئی، کچھ وقت کے

بعد افاقہ ہوا تو حضرت مولانا عبدالباری نے خانقاہ میں قیام اور اکتساب کی اجازت مرحمت فرمائی۔[1]

حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی اپنے وقت کے صاحب فضیلت بزرگوں میں سے تھے اور حضرت شاہ عبدالعزیز جیسے اکابر بھی آپ کے صوفیانہ فضل و کمال کے معترف تھے اور روحانی مدارج کے اعتبار سے آپ کو بہت عزت کی نظر سے دیکھتے جس کا اندازہ اس روایت سے بھی ہوتا ہے جسے حضرت حاجی امداد اللہ صاحب نے مومن دہلوی کی زبانی نقل کیا ہے:

> مومن خاں مومن مجھ سے فرماتے تھے کہ ایک بار چند حضرات حضرت شاہ عبدالعزیز سے حدیث پڑھ رہے تھے۔ تذکرہ اکابرین کا آگیا، ہم لوگوں نے عرض کیا: اب بھی کوئی ایسا ہے؟ شاہ صاحب نے فرمایا کہ پرسوں ہمارے پاس فلاں حلیہ کا ایک شخص مسئلہ دریافت کرنے آئے گا وہ مرد کامل ہے اور سمت اور وقت بھی معین کر دیا۔ ہم لوگ روز موعود کو زینت المساجد میں کہ کنارے جمنا کے واقع ہے ان کے اشتیاق میں بیٹھے تھے، وقت مقررہ پر دریا کے کنارے اسی حلیہ کے ایک بزرگ نمودار ہوئے اور ہم سب ان کی زیارت سے مشرف ہوئے وہ بزرگ شاہ عبدالرحیم ولایتی تھے۔[2]

ممکن ہے ایسے کسی واقعہ سے متاثر ہو کر یا خود حضرت شاہ عبدالعزیز کا اشارہ پا کر حضرت میاں جیو نے شاہ عبدالرحیم ولایتی سے وابستگی اختیار کی ہو جن سے آپ سلسلۂ چشتیہ میں مجاز تھے اور جن کی خدمت بابرکت میں رہ کر آپ نے مراحل سلوک طے کیے تھے۔

---

[1] بحوالہ در فریدیہ۔ مولفہ مولوی فرید احمد غازی پوری مطبوعہ مطبع دارالعلوم میرٹھ ۱۳۲۶ھ

[2] نمود محمدی: مولفہ نسیم احمد علوی ۳۱

حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی کے ساتھ اور آپ ہی کے ایماء پر حضرت میاں جیو نے حضرت سید احمد شہید بریلوی سے بیعت جہادی اختیار کی، یہ نسبت اپنے نتائج کے اعتبار سے آپ کی زندگی پر ہمہ گیر اثرات کی حامل ہے۔ حضرت سید احمد شہید نے جب بیگانگان بعید الوطن اور تاجران متاع فروش یعنی قوم انگریز کے ہندوستان پر تسلط کے خلاف علم جہاد بلند کیا تو بقول مولٰنا ابوالحسن علی ندوی "عوام وخواص فقیر وامیر سب نے اُسے گرم جوشی کے ساتھ قبول کیا اور کاشتکار ہل چھوڑ کر، تاجر دوکانیں بند کرکے، امراء اپنے محلوں سے نکل کر، علماء اور مشائخ درس وارشاد چھوڑ کر ان کے ساتھ ہوگئے[1]"

انہی علماء اور مشائخ میں حضرت حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی اور حضرت میاں جیو نور محمد (رحمۃ اللہ علیہ) بھی تھے .... اس تحریک جہاد کے سلسلہ میں جب حضرتِ سید احمد شہید کا گزر شہر سہارنپور میں ہوا تو مسجد الونی میں آپ کی ملاقات شاہ عبدالرحیم ولایتی سے ہوئی اس ملاقات کے سلسلہ میں حضرت مولٰنا حسین احمد مدنی نے حضرت شیخ الہند کی زبانی تحریر فرمایا ہے:

"... منجملہ اور لوگوں کے حضرت شاہ صاحب نے بھی حضرت سید احمد شہید کے ہاتھ پر بیعت فرمائی دراں حالیکہ وہ خود صاحبِ ارشاد تھے۔ اور فرمایا کہ واقعہ میں مجھے کسی کے ہاتھ پر بیعت کی ضرورت نہیں مگر میں جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی اسی میں دیکھتا ہوں پھر خلوت ہوئی اور دونوں حضرات فیوض روحانیہ کا اکتساب کرنے کے لیے حجرہ میں چلے گئے جب نکلے تو سید صاحب پر نسبت چشتیہ اور گریہ وبکا کا غلبہ تھا اور حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی پر نسبت نقشبندیہ کا[2]"

---

[1] ملاحظہ ہو مسلمانوں کے زوال سے دنیا کو کیا نقصان پہنچا: ۶۰

[2] ملاحظہ ہو نقش حیات۔ مصنفہ مولانا حسین احمد مدنی رح

حق پرستوں کا یہ قافلہ حضرت سید احمد شہید کی قیادت میں بالاکوٹ پہنچا تو حضرت میاں جیو بھی ہم رکاب تھے مگر بعد میں اشارۂ غیبی پاکر حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی اور حضرت سید احمد شہید نے آپ کو واپسی کے لیے امر فرمایا اور آپ لوہاری تشریف لے آئے۔ اس قصبہ میں ایک معلم قرآن کی حیثیت سے آپ ایک زمانہ تک خدمت دین کرتے رہے اور دستورالاحوال رہے یہاں تک کہ قطب الارشاد حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی مدنی رحمۃ اللہ علیہ بارگاہ نبوت سے اشارہ پاکر آپ کی طرف متوجہ ہوئے مگر اپنے اس مرشد تحقیق اور مربی حقیقی سے وہ براہ راست واقف نہ تھے ایک دن ان کے استاد حضرت مولانا قلندر شاہ صاحب نے آپ کو مضطرب پاکر بکمال شفقت فرمایا موضع لوہاری جاؤ اور حضرت میاں جیو کی خدمت میں حاضری کی سعادت پاؤ۔ دل میں یہ سن کر ہنگامۂ محشر بپا ہوا بے اختیار لوہاری پہنچے جیسے ہی جمال باکمال نور محمد کو دیکھا حضرت کے قدموں پر گر گئے۔ صاحب شمائم امدادیہ نے حضرت حاجی صاحب کی زبانی لکھا ہے:

ایک مدت تک خدمت بابرکت میں حلقہ نشیں رہا اور تکمیل سلوک طریق اربعہ میں عموماً اور طریق چشتیہ میں خصوصاً کیا اور حضرت سے خرقۂ خلافت تامہ اور اجازت خاصہ وعامہ سے مشرف ہوا بعد عطائے خلافت فرمایا کیا چاہتے ہو تسخیر یا کیمیا جس کی رغبت ہو وہ تم کو بخشوں میں یہ سن کر رونے لگا اور عرض کیا کہ دنیا کے واسطے آپ کا دامن نہیں پکڑا خدا کو چاہتا ہوں وہی مجھ کو بس ہے حضرت میاں جیو یہ جواب سن کر بہت مسرور اور خوش مزہ ہوئے اور مجھکو بغل گیر فرماکر علوے ہمت پر آفریں کہا[1]۔

حضرت حاجی امداد اللہ کے بعد آپ کے ایک دلی دوست اور اپنے وقت کے ایک

---

[1] نور محمدی ۴۲

صاحب علم شخص حضرت مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی آپ سے مرید ہوئے انھیں اپنے علم و فضل پر بہت ناز تھا جب سنا کہ ان کے دوست امداد اللہ ایک میاں جی کے مرید ہو گئے تو کہنے لگے واہ میاں مرید بھی ہوئے تو ایک ملائے مکتبی کے جب انھوں نے حضرت کی تعریف کی تو حضرت مولانا شیخ محمد صاحب بولے میں ان سے ایک سوال کروں گا اس کا جواب اگر صحیح صحیح آگیا تو مرید ہو جاؤں گا جب آپ سے سوال کیا گیا تو پہلے تو از راہ انکسار آپ نے کہا بھائی میں مکتب کا ملا ان علمی باتوں کو کیا جانوں جب ان کی طرف سے اصرار ہوا تو بولے میری آنکھوں میں دیکھو حضرت کی طرف نظر اٹھا کر دیکھا تو قلب کی حالت بدل گئی اور در و دیوار اوراق کتاب بنے ہوئے نظر آئے۔ حضرت کے ایک اور مرید باصفا حضرت حافظ ضامن صاحب شہید رحمۃ اللہ ہیں جو ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے خلاف جہاد کرتے ہوئے شاملی کے محاذ پر شہید ہوئے۔

حضرت کے بارہ میں بہت سی کرامتیں مشہور ہیں لیکن آپ کی سب سے بڑی کرامت طریقت میں منزل رسی کے باوصف جادۂ شریعت پر ثابت قدم رہنا ہے۔ شمائم امدادیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے زہد و ورع اور احکام شریعت کی پابندی کا یہ عالم تھا کہ تیس برس تک آپ کی تکبیر اولیٰ قضا نہیں ہوئی۔ اور احتیاط اس درجہ پر تھی کہ آپ غنا بلا مزامیر سے بھی احتراز فرماتے تھے۔ جس کا ایک واقعہ "ارواح ثلاثہ" میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کی زبانی لکھا ہے:

> "آپ نے فرمایا کہ لوگ کبھی کبھی مجھے امام بنا دیتے ہیں اور غنا بلا مزامیر میں بھی علماء کا اختلاف ہے اس لئے احتیاط برتنا شرط ہے۔" (ص ۱۴۹)

سادہ وضعی منکسر المزاجی اور اخفائے حال کے اعتبار سے آپ سلف صالحین کا نمونہ تھے ایک طرف یہ ورع احتیاط تھی اور دوسری طرف بقول مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی جوش قلب اور جذب باطنی کا یہ عالم تھا کہ جو حالت منصور پر چند ساعت طاری رہی امداد

"انا الحق" پکار اٹھے وہ حضرت میاں جیو پر تیس برس تک طاری رہی اور آپ نے اُف نہ کی۔
۸۵ برس کی عمر ہوئی اور ماہ رمضان المبارک کی چار تاریخ کو جمعہ کے دن ۱۲۵۹ھ
میں سفر آخرت اختیار فرمایا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ امام صاحب کی درگاہ کے احاطہ
میں دفن ہوئے۔ آپ کا مزار پرانوار آج بھی زیارت گاہ عوام وخواص ہے۔
آپ کا نورانی سلسلہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی مدنی کی وساطت سے
حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا اشرف علی
صاحب تھانوی تک پہنچا اور صبح کے نور کی طرح عالم میں پھیل گیا۔
آپ کا شجرہ سلسلہ قدسیہ چشتیہ سہروردیہ کے اعتبار سے مندرجہ ذیل چھ واسطوں
سے (حضرت میاں جیو، حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی، حضرت شاہ عبدالباری، حضرت شاہ
عبدالہادی، حضرت شاہ سعید الدین، (کذا) حضرت شاہ محمد مکی اور حضرت شاہ محمد نبی)
حضرت شاہ محب اللہ الہ آبادی تک پہنچتا ہے۔ شجرہ عالیہ نقشبندیہ مجددیہ حضرت شیخ احمد
سرہندی تک اس طور پر ہے (حضرت میاں جیو، حضرت سید احمد شہید، حضرت شاہ عبدالعزیز،
حضرت شاہ عبداللہ، حضرت شاہ آدم بنوری، حضرت شیخ احمد سرہندی اور سلسلۂ قادریہ
قدوسیہ مجددیہ جس میں آپ نے صاحب درفریدیہ کی روایت کے مطابق حضرت شاہ احسان
علی صاحب سے فیض پایا تھا[1]، حضرت مجدد صاحب تک اس طور پر ہے۔
حضرت میاں جیو، حضرت شاہ احسان علی، حضرت میاں صوفی آبادانی سیالکوٹی، حضرت
میاں محمد زکریا، حضرت محمد قریش عباسی، شاہ محمد خاں لودی، شاہ پیر محمد شیخ آدم شریف الحسنی،
شیخ احمد سرہندی۔ شجرۂ طیبہ چشتیہ قادریہ صابریہ۔ ۱۴ واسطوں سے حضرت مخدوم جہانیاں
جہاں گشت سے جا ملتا ہے۔

---

[1] آپ کا مزار شریف انبالہ میں ہے

سید غلام ربانی

تصاویرِ اجنتا کی خصوصیات

ہندوستان کی قدیم تہذیب پر دفتر کے دفتر لکھے جا چکے ہیں اور آئندہ بھی بہت کچھ لکھا جائے گا، لیکن اگر یہاں کے قدیم کلچر کو آنکھوں سے دیکھنا ہے تو اجنتا کے غاروں میں جانا پڑے گا۔ یہاں پہلے لوگوں کی وضع قطع، ان کے لباس، مکان، کھانا پینا، برتن بھانڈے، گلی کوچے، بازار، شادی بیاہ، رسم و رواج، رقص و سرود کی محفلیں، میدان جنگ میں معرکہ آرائی، ہاتھیوں کی ریل پیل، لڑائی کے ہتھیار، سمندری سفر، جہاز کی غرقابی، راجاؤں کے دربار، عورتوں کے سنگار، غرض کونسی چیز ہے جو یہاں نہیں ہے۔

بعض چیزیں ایسی بھی ہیں، جنھیں جدید کہہ سکتے ہیں، بغیر آستین کے فراک، بلوز، موزے، ہینڈ بیگ، پردے، ان کے ٹانگنے کے ہک، تہہ ہونے والی میزیں، کرسیاں، غار ۱ میں بھارت ناٹیم کا ایک سین ہے۔ اس میں رقاصہ پشواز پہنے ہوئے ہے، یہ تصویر دیکھنے کے قابل ہے، نرتکی گت بھر رہی ہے، اِدھر اُدھر ساز بجانے والیاں ہیں، کسی کے منہ سے بانسری لگی ہے، کوئی مردنگ بجا رہی ہے اور کوئی جھانج مجیروں سے تال دے رہی ہے۔

سر کے بالوں کی مختلف بندشیں ہیں، کم سے کم بیس وضع کے نمونے موجود ہیں جٹاد ھاری والوں کے بال گھونگریالے بھی ہیں جن پر وِگ کا گمان ہوتا ہے، بعض ماہرین نے ان کا مقابلہ مصری اور عاشوری بادشاہوں کے وِگ سے کیا ہے۔

کپڑوں میں قسم قسم کے چوخانے، ڈورئیے، رنگ رنگ کی چھینٹیں، یہاں تک کہ مہرو

اور جامہ وار کے نمونے بھی موجود ہیں، بعض کپڑے اتنے باریک ہیں کہ ان میں سے جسم جھلکتا ہے۔

مردوں اور عورتوں کے ہاتھوں میں کڑے، گلوں میں مالائیں، کانوں میں بالے اور بازوؤں پر بازوبند ہیں۔ سچ پوچھئے تو یہاں قدیم ہندوستان سانس لے رہا ہے، لیکن اس وقت ہمارا موضوع ان تصویروں کی فنی خصوصیات بیان کرنا ہے جن کی وجہ سے ان کو عالمگیر شہرت حاصل ہے۔

سب سے پہلے ان لوگوں کے جمالیاتی ذوق کی داد دینی پڑتی ہے جنھوں نے غار تراشنے کے لئے اس مقام کا انتخاب کیا۔ دو پہاڑ برابر برابر دور تک بل کھاتے چلے گئے ہیں، ان کے بیچ میں ندی بہہ رہی ہے۔ جس جگہ یہ دونوں سرسبز پہاڑ ملے ہیں وہاں ایک خوبصورت آبشار ہے۔ پہاڑ، پانی اور درخت زمین کا زیور ہیں اور جس جگہ یہ تینوں مل جاتے ہیں وہاں کا حسن بے پناہ ہوجاتا ہے۔ یہ جگہ ایسی ہے کہ یہاں پہونچ کر آدمی خواہ مخواہ سوچنے پر مجبور ہوجاتا ہے، اسی لئے گیان دھیان کے لئے یہ جگہ منتخب کی گئی۔ محض اس مقام کو دیکھنے کے لئے دور دراز کا سفر کیا جاسکتا ہے۔

انیسویں صدی کے شروع میں یہ تصویریں دریافت ہوئیں، اس وقت سے ان کے نقل کرنے کی کوشش ہوچکی ہے۔ سب سے پہلے میجر گل آئے، انھوں نے یہاں بیس سال کام کیا۔ اجنتا کی ایک یوتی سے شادی بھی کرلی تھی لیکن اس طویل مدت میں انھوں نے جو نقلیں تیار کیں، وہ ۱۸۶۶ء کی کرسٹل پیلیس کی نمائش میں جل گئیں۔

اس کے بعد بمبئی کے اسکول آف آرٹس کے پرنسپل مسٹر گریفتھس نے اپنے شاگردوں کے ساتھ نقل کا کام شروع کیا اور کئی سال تک اس میں لگے رہے۔ ان کی تیار کی ہوئی تصویروں میں سے اکثر جل گئیں، لیکن جو باقی بچیں، ان کی مدد سے انھوں نے اپنی مشہور کتاب "غارہائے اجنتا کی تصاویر" ۱۸۹۶ء میں شائع کی۔

موجودہ صدی کے شروع میں لیڈی ہیر نگھم کو ان تصاویر کی نقل کا خیال پیدا ہوا اور ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۱ء تک وہ اس کام میں مصروف رہیں، ان کے ساتھ چند ہندوستانی آرٹسٹ بھی تھے۔ لیڈی صاحبہ نے ۱۹۱۵ء میں جو کتاب شائع کی اس سے اہل فن اور شائقین کو اجنتا کے اصلی نقوش اور رنگوں کا حال وضاحت سے معلوم ہوا لیکن لیڈی صاحبہ نے اپنی کتاب میں صاف لکھ دیا ہے کہ یہاں کی تصاویر کے فنی محاسن اس قدر محکم اور مکمل ہیں کہ ہم میں سے کوئی بھی ان کو خاطر خواہ نقل نہیں کر سکا۔

تصاویر اجنتا کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں عموماً خطوط کے ذریعہ دلی جذبات اور احساسات ظاہر کیے گئے ہیں۔

اجنتا کا شاہکار بودھی ستوا پدما پانی کی تصویر ہے، اس پر اجنتا جتنا بھی فخر کرے کم ہے۔ ڈاکٹر یزدانی کا قول ہے کہ چودھویں صدی تک اس تصویر کا جواب دنیا میں نہیں تھا۔ اس میں نروانا کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ گوتم بدھ راج پاٹ چھوڑ کر ترک دنیا کا عزم کر چکا ہے۔ ترک دنیا انسان کے دل میں ایک خشک اور بے کیف زندگی کا تصور پیش کرتا ہے لیکن اس تصویر کے بنانے والے نے روحانیت کو ایسے دلآویز انداز میں پیش کیا ہے کہ اس سے دیکھنے والے کے قلب کو راحت ملتی ہے۔ چہرہ کی زیبائی، آنکھ، ناک، سڈول جسم، بند ہونٹوں اور نیم باز آنکھوں نے خاص کیفیت پیدا کر دی ہے۔ کھڑے ہونے کے انداز میں ایک بانکپن ہے، لیکن اس تصویر کا اصلی حسن وہ سکون اور نور ہے جو چہرہ پر برس رہا ہے اور یہی اس کا حاصل ہے۔

یورپ کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہاں فن مصوری ارتقائی مدارج طے کرتا ہوا چودھویں صدی میں تکمیل کو پہونچا۔ اجنتا میں یہ فن آٹھ سو سال پہلے مکمل ہو چکا تھا، کیونکہ بودھی ستوا پدما پانی کی تصویر چھٹی صدی کی پیداوار ہے۔

اہل یورپ کا ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ اجنتا کے آرٹسٹ مرڈلنگ یعنی طول عرض

اور حجم کے لحاظ سے جسم کو صحیح طور سے نمایاں کرنا نہیں جانتے تھے مگر یہ ان کی غلط فہمی تھی جواب دور ہو چکی ہے، چنانچہ برٹش میوزیم کے کیوریٹر لارنس پی رن نے لکھا ہے کہ کالی رانی کی تصویر دیکھ کر ماننا پڑتا ہے کہ اجنتا کے نقاش موڈلنگ سے واقف تھے۔

کالی رانی کی یہ تصویر غار ۱۷ میں موجود ہے۔ زمانہ نے اس پر بڑا ظلم کیا ہے، اس کے بعض حصے جھڑ گئے ہیں لیکن اس کی رعنائی میں فرق نہیں آیا۔ چہرہ اور اعضاء کو ایسی اصلیت دی گئی ہے کہ تصویر میں جان پڑ گئی ہے۔ آنکھوں کی پتلیاں اور کوئے غضب کے ہیں۔ شانوں پر زلفیں پریشان ہیں، ماتھے کے جھومر اور سر کی چھینٹ دار اوڑھنی نے زیبائی پیدا کر دی ہے۔ غیر ملکوں کے سیاح جب یہاں آتے ہیں تو اس کا فوٹو لے جاتے ہیں۔

آکاش کی اپسرائیں بھی ہیں، ان کو پرواز کی حالت میں دکھایا گیا ہے۔ کمال یہ ہے کہ سطح سے ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں، ان پر حرکت کا گمان ہوتا ہے۔

یورپ کے نقادوں کا ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ ان تصویروں میں پرسپکٹیو یعنی تناظر کا لحاظ نہیں رکھا گیا، یہ ایک حد تک صحیح ہے مگر یہاں ایسی تصویریں بھی موجود ہیں جن میں تناسب نظری یعنی فاصلہ کو نمایاں کیا گیا ہے۔ بات یہ ہے کہ ان تصویروں میں بھگوان بودھ کی جاتکائیں پیش کی گئی ہیں، چنانچہ مذہبی جوش میں آکر استاد اور شاگرد سب اس کام پر ٹوٹ پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ اچھی سے اچھی تصویر کے برابر ایسی تصویر بھی موجود ہے جس میں مبتدی کا ہاتھ نظر آتا ہے۔ ان تصویروں کے گہرے مطالعہ کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں آرٹ کے کم سے کم چالیس نمونے موجود ہیں۔ دنیا میں جہاں جہاں دیواری تصاویر ہیں، ان میں اتنے نمونے کہیں نہیں ہیں۔

اجنتا کے نقاش فن مصوری کی تکنک سے واقف تھے۔ رنگوں کی تیاری کا طریقہ جانتے تھے ان کی موزونیت اور ترتیب کا سلیقہ رکھتے تھے۔ رنگوں کو گہرا اور ہلکا کر کے روشنی اور سایہ سے ابھار پیدا کر سکتے تھے۔

نقاشی میں سبز، زرد، سرخ، سفید، سیاہ، آسمانی اور جتنے رنگ استعمال ہوئے ہیں وہ زیادہ تر معدنی ہیں، ان مختلف رنگوں کے پتھر اجنتا کی وادی میں موجود ہیں۔

زمانہ حال کی تصویریں روغنی ہوں یا واٹر کلر، جوں جوں پرانی ہوتی جاتی ہیں موسمی اثرات کی وجہ سے ان کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔ اجنتا کی نقاشی نے ہزاروں موسموں کا مقابلہ کیا ہے مگر تصویروں کے رنگوں میں وہی آب و تاب باقی ہے۔ کہیں راجا کے سر پر تاج ہے تو اس میں جواہرات چمک رہے ہیں۔

یہ تصویریں چٹانوں پر بنائی گئی ہیں، طریقہ کار یہ تھا کہ دیواروں، ستونوں اور چھتوں کی سطح کو کھردرا کر کے اس پر گلاوا پھیر دیتے تھے۔ اس کے خشک ہونے پر خاکہ بنایا جاتا اور بعد کو رنگ آمیزی کی جاتی تھی۔ پلاسٹر جس پر نقاشی کی گئی ہے جگہ جگہ سے جھڑ گیا ہے مگر اکثر جگہ اب بھی قائم ہے۔ چنانچہ یہ معما اب تک حل نہیں ہوا کہ آخر اس میں وہ گرفت کہاں سے آئی کہ دو ہزار برس بیت گئے اب تک وہ چٹان سے چپکا ہوا ہے۔

پلاسٹر کا تجزیہ کرایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس میں دھان کا بھوسا، گوبر، کالی مٹی اور ریشے ملے ہوئے ہیں لیکن یہ سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ لیس دار چیز کونسی ہے جس سے گرفت پیدا ہوئی۔ پرانی کتابوں میں سریش اور بیل گری کے لیس کا ذکر ضرور موجود ہے۔

ڈاکٹر غلام یزدانی نے اجنتا پر جو کتاب لکھی ہے اس میں تصویریں بڑے اہتمام سے چھپی ہیں۔ یورپ کے علمی اور ادبی رسالوں میں اس کتاب پر جو تبصرے ہوئے ہیں، اُن میں اعلیٰ حضرت میر عثمان علی خاں مرحوم کی علمی سرپرستی کا شکریہ ادا کیا ہے۔

اس کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ لندن اور نیویارک کی نمائشوں میں رکھی جا چکی ہے۔

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

افسانہ کا معیار عظمت

انسان کے پاس مادی جسم کا پیرہن ہے ۔ وہ متحرک ہے اور اس سے اعمال سرزد ہوتے ہیں ۔ اس کا اپنے سماج سے گہرا تعلق ہے ۔ قصہ نگاری میں اس کیفیت کی ترجمانی کو حقیقت پسندی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی کا نام زندگی کی حقیقت نگاری ہے لیکن نہیں، انسان کے پاس اس سے آگے کی بھی منزلیں ہیں ۔ اس کے پاس وہ قوت عقل ہے جو فکر کے جادو جگاتی ہے ۔ اس کے پاس وہ روح ہے جو معانی میں جلوۂ صد رنگ پیش کرتی ہے ۔ اس سرمایۂ حیات میں فلسفیانہ، مادی، مذہبی اور اجتماعی افکار ہیں جو انقلاب کے منازل کی طرف بڑھتے ہیں ۔ اگر اجتماعی مسائل کے میدان کو افسانہ نگار اپنے قلم کی جولانیوں کا مرکز قرار دے تو اس کا ادب زیادہ گہرا اور جاندار ہوگا ۔ یہ انسانی زندگی کا بلند پہلو ہے اس سے جو ادب وجود میں آئے گا وہ بھی اعلیٰ ہوگا ۔ مثال کے طور پر کہا جا سکتا ہے ٹالسٹائی، شکسپیر اور گوئٹے وغیرہ کو جو مقام جاوداں ادب میں حاصل ہوا وہ اس لئے نہیں کہ انھوں نے لوگوں کی زندگی کے قصوں کو مجرد انداز میں بیان کر دیا ہے بلکہ ان کی عظمت کا راز اس میں پوشیدہ ہے کہ انھوں نے انسانی زندگی کی گہرائیوں کا جائزہ لیا ہے اور اعلیٰ افکار سے ایسی مصوری کی ہے کہ اس سے فکر کے چشمے پھوٹتے ہیں اور دل کی دولت عام ہوتی ہے ۔ اگر والٹیر نے محض فرانسیسی زندگی کی ترجمانی کی ہوتی، ٹالسٹائی نے محض روسی معاشرہ کی تصویر کشی کی ہوتی اور گوئٹے اگر صرف جرمن سماج کا مصور ہوتا تو آفاقیت کی عظمت ان کو حاصل نہ ہوتی ۔ وہ آج سارے

انسانوں کے اعلیٰ فنکار اسی بنا پر ہیں کہ انھوں نے انسان کو زمان و مکان سے بالاتر دیکھا ہے اور اس کے اندر کی دنیا کو بڑی ژرف نگاہی سے مصور کیا ہے۔ انھوں نے انسان کی زندگی کے وہ پہلو پیش کئے ہیں جو مستقل ہیں اور جن کا اثر محدود ہونے کے بجائے سارے انسانوں پر یکساں محیط ہے

واقعہ یہ ہے کہ تیزی سے بدلتے ہوئے زمانہ کے مزاج کا بہترین مظہر مختصر افسانہ ہے۔ ناول کا موضوع پوری زندگی ہے .... مگر افسانہ کا موضوع زندگی کا کوئی ایک واقعہ ہے اس میں ایک کردار یا چند کرداروں کے نقوش اور ذہنی کشمکش کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ افسانہ در اصل مخصوص اور واحد تاثر پیدا کرتا ہے، افسانہ جدت، فنی حسن، نفسیاتی گہرائی، اختصار اور تخیل کی بلندی کا طالب ہوتا ہے۔ وہ مسئلہ کو ابھارتا ہے اور بقول چیخوف افسانہ نگار کا کام مسئلہ کو پیش کرنا ہے اس کو حل کرنا نہیں ہے۔ افسانہ نگاروں کی اکثریت نہایت آسان طریقہ اختیار کرتی ہے اور محنت سے گریز کرتی ہے۔ یہ لوگ قصہ کو مرکب بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اس میں مقامی واقعات کے بیان کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ اس طرز کے قصوں میں اشخاص کی عام تصویریں اور زندگی کے مناظر کو ایسے اسلوب میں پیش کیا ہے جو کوئی انفرادیت اور عظمت نہیں رکھتا۔ لوگ اس کو ادبی تخلیق تصور کر کے خوش ہو جاتے ہیں۔ عوام کا انداز فکر تو یہ ہے کہ اگر کسی افسانے میں عورت کا ذکر ہو یا سماجی قصہ ہو اور بیانیہ انداز میں پیش کیا گیا ہو تو وہ اس کو زندگی سے متعلق قرار دیتے ہیں لیکن جب افسانے میں فکر و نظر کی کارفرمائی ہو اور اس میں انسانی زندگی، فکر اور نفسیات کی گہرائیاں موجود ہوں ان میں عام لوگوں کو لطف محسوس نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ اپنے اصلی جذبات سے زندگی کا مشاہدہ کرتے ہیں جو ان کے سامنے ہوتی ہے۔ اصلی معنوں میں وہ افسانہ نگار زیادہ اہمیت رکھتا ہو حقائق حیات کے راز کو منکشف کرتا ہے۔

تعلیم کی وسعت سے افسانہ اور ناول کا بازار بڑھ رہا ہے یہ ایک آسان طرز ہے اور ناشران کر اس لئے چھاپ دیتے ہیں کہ ان سے ان کو نفع ہے اور بازار میں ان کی مانگ ہے۔ افسانہ نگاری کا رواج بڑھ رہا ہے اور ہر ماہ رطب ویابس افسانوں کا ذخیرہ ہمارے سامنے آتا ہے اسی بنا پر یورپی ناقدوں میں ایک بحث یہ چلی کہ افسانہ نگاری بحیثیت ادب کی ایک صنف کے زندہ بھی رہے گی یا نہیں ؟ بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ادب انسانی زندگی کی اعلیٰ اقدار کی تعبیر ہے جو ذہنی ثقافت کا طالب ہے جبکہ عام قصے عوام کے لئے محض بیان واقعات ہوتے ہیں۔

اگر ہم افسانوں کو دو خانوں میں تقسیم کر دیں تو یہ زیادہ مناسب ہوگا۔ ایک تو وہ افسانے ہیں جو بازار کی مانگ اور عوام کے مذاق کی تسکین کے لئے لکھے جاتے ہیں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرے وہ قلیل تعداد افسانے ہیں جو انسانی زندگی اور نفسیات سے متعلق ہیں اور ہمیں دعوت فکر دیتے ہیں اور وہ اعلیٰ افکار پر مشتمل ہوتے ہیں۔ افسانوں کی یہی قسم حیات ابدی کی حامل ہے ورنہ صحافیانہ افسانوں سے بازار پُر ہے۔

ایک اچھے افسانہ میں صحت مند قدریں ہونی چاہئیں۔ اگر ان میں جنس کا بازار گرم ہو تو کبھی کبھی وہ تخریبی نقطۂ نظر پیدا کرتے ہیں جو ایک منفی انداز ہے۔ جہاں افسانہ کو کھلم کھلا وعظ ونصیحت اور واضح پروپیگنڈہ نہ ہونا چاہیئے وہیں یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی ضروری ہے کہ معاشرے کے گندے پہلوؤں کی ترجمانی اس انداز سے نہ کی جائے کہ برائی سے لذت اور رغبت محسوس ہو جیسا کہ باوجود فنی پختگی کے منٹو کے افسانوں کا رنگ ہے۔ قاری کو منفی قدروں سے نفرت پیدا ہونی چاہیئے۔ اعلیٰ قدروں کو زندگی کے رنگ سے ہم آہنگ کر کے فنی قالب میں پیش کرنا عظمت کی دلیل ہے۔

افسانوں کا ایک پہلو اور قابل لحاظ ہے چونکہ معاشرتی زندگی میں صنعتی قدروں کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور موجودہ قصہ نگاری محض سماجی و معاشرتی واقعات سے مستعار ہے اس لئے قدرتی

طور پر اس میدان میں عورتیں آگے بڑھ رہی ہیں۔ ایک ناقد نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ افسانہ عورتوں کا ادب ہے کہ روزمرہ کی زندگی کے باریک وچھوٹے چھوٹے بے شمار مسائل اور گھریلو کیفیات کا ان سے زیادہ ماہر اور مشاہدہ کرنے والا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ان کو اندرونی جذبات کی ترجمانی پر زیادہ قدرت حاصل ہے۔ اردو افسانہ میں عصمت چغتائی، رضیہ سجاد ظہیر، صالحہ عابد حسین اور قرۃ العین حیدر وغیرہ کی عظمت مسلم ہے۔

افسانہ میں بیان واقعہ کے ساتھ بیان جذبات ضروری ہے اس لئے کہ جذبات کے بیان سے نکھر ابھرتا ہے چنانچہ السن لکھتا ہے کہ افسانہ نگار کہتا ہے کہ "لو یہ واقعات ہیں جو میں نے تمھیں دئے اور لو یہ جذبات ہیں جو میں نے تم سے بیان کر دئے، اب میرا کام ختم ہو گیا۔" افسانہ میں سب سے پہلے موضوع کی تلاش کو اہمیت حاصل ہے، پھر پلاٹ ہے اس کے بعد کردار کی فنی ترتیب، افسانے کی سرخی، سیرت نگاری، مکالمہ، تمہید و خاتمہ، روحانیت، نفسیات، مقامی رنگ اور فکری پہلوؤں کے ساتھ قاری کی دلچسپی کا لحاظ۔ افسانہ میں ہم تفصیلات کا مطالبہ نہیں کرتے مگر اتنے اشارے ضروری ہیں جن سے قاری آسانی سے مطلب اخذ کر سکے اور ابہام پیدا نہ ہونے پائے۔ اصل افسانہ نگار وہ ہے جو تھوڑے اشاروں کی مدد سے دلکش و مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔

افسانہ کی بنیاد وحدت تاثر پر ہے۔ یہ تاثر کبھی پلاٹ سے، کبھی کردار سے اور کبھی پس منظر سے پیدا ہو سکتا ہے۔ افسانہ انسان کے نازک جذبات کی ترجمانی کا عمدہ طریقہ ہے۔ افسانہ میں آغاز اور اختتام میں بڑی فن کاری کی ضرورت ہے۔ اس حیثیت سے منٹو کے افسانے بہت مکمل ہیں۔ پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ افسانہ کو وہیں ختم ہو جانا چاہئے جہاں واقعہ ختم ہوا ہے۔ ایک ناقد نے افسانہ کے فن کو اس طرح بیان کیا ہے کہ مختصر افسانہ ایک مختصر تخیلی تخلیق ہے جس سے کسی ایک مخصوص واقعہ یا مخصوص کردار کا نقش پلاٹ کے ذریعہ اس طرح ابھارا جاتا ہے کہ پلاٹ کی ترتیب و تنظیم سے ایک مخصوص واحد

تاثر پیدا ہو سکے۔" اس وحدت تاثر کو پیدا کرنے کے لئے مشاہدات و تجربات میں سے مناسب واقعہ کا انتخاب کر کے تخیل و تصور کی مدد سے ان میں رنگ بھرنا اور فنی قالب میں پیش کرنا افسانہ کو عظمت بخشتا ہے۔

فکر و جذبہ کے تار حریر دو رنگ سے افسانہ نگار عام واقعات کے ذریعہ سے ایک نیا عالم بساتا ہے اور ایک نئی جوت جگاتا ہے۔ بغیر اعلیٰ نفسیاتی تجزیہ اور تجربہ کے عمدہ افسانہ وجود میں نہیں آ سکتا۔ حقیقت کی روشنی اور اعلیٰ قدروں کا سوز فن کو عظمت عطا کرتا ہے۔

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

افسانے میں وقتی جذبات بھی ہو سکتے ہیں اور مقامی واقعات بھی، مگر اصل چیز فکری گہرائی ہے جو وقتی کو ابدی اور مقامی کو آفاقی چیز بنا کر پیش کرتی ہے چنانچہ پروفیسر احتشام حسین نے بڑی عمدہ بات کہی ہے کہ

"اعلیٰ ادب ادیب کی شعوری قوت کا نتیجہ ہوتا ہے اسے اس کے وقتی تجربات اور ہیجانات کا نتیجہ قرار دے کر نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اچھا ادب وقت کی چیز ہوتے ہوئے بھی ہر وقت کی چیز ہوتا ہے۔"

اچنتیہ کمار سین گپت
ترجمہ: پُشپا جین

نور بانو

قربان کانچ کی چوڑیاں خریدنے آیا تھا ہاٹ میں۔ مزاج بگڑا ہوا تھا، بدن تھکاوٹ سے چور چور ہو رہا تھا لیکن تب بھی دو کانوں کے چکر لگا رہا تھا۔ سنہری خریدے یا بیگنی، ٹھیک سے طے نہیں کر پا رہا تھا۔

دوسرے دن کبھی ہاٹ آتا تھا تو تمباکو خریدتا تھا، پیاز مرچ خریدتا تھا، چھوٹی چھوٹی مچھلیاں لیتا تھا اور آج اسے چوڑیاں خریدنا پڑ رہی تھیں، بالوں کے فیتے خریدنا پڑ رہے تھے۔

چوڑی کا ناپ سوا تین انگل تھا، چوڑیوں میں ہاتھ ڈال ڈال کر دیکھتا تھا قربان۔ ناپ ٹھیک ہوتا تو رنگ پسند نہیں آتا اور رنگ پسند آتا تو ناپ کی نہیں ملتیں۔

نور بانو کے ہاتھوں کی چوڑیاں آج وہ توڑ آیا تھا۔ چٹیا پکڑ کر کھینچنے سے بانو کا جوڑا کھل گیا تھا۔ تھوڑی بہت کھرونچ خراش بھی لگ گئی تھی شاید اِدھر اُدھر۔

زمین جائیداد نہیں تھی اس کے پاس، لیکن کسی کا قرض اُدھار بھی نہیں تھا۔ کمتر کسان تھا وہ۔ ہل تک دوسرے سے مانگ کر لانا پڑتا تھا۔ جو تھوڑا بہت دھان پچھلے سال ہوا تھا وہ بھی چڑیوں نے چگ لیا تھا، چوہوں نے کھا لیا تھا۔ اس سال پودے ہو گئے تھے تو بالیاں نہیں لگی تھیں۔ زیر آب زمین تھی، پانی کا کھارا پن پوری طرح ختم نہیں ہو پایا تھا۔ تھوڑا بہت جو دھان ہوتا تھا وہ بھی بٹور بٹار کر مالک کے کھلیان میں دے آنا پڑتا تھا۔ اسے ملتا تین حصوں میں سے ایک حصہ

بڑی خراب حالت تھی ان لوگوں کی، نہ کھانے کو تھا نہ پہننے کو۔ اس لیے اکیلے قربان کے محنت کرنے سے کام نہیں چلتا تھا، نور بانو کو بھی کام کرنا پڑتا تھا۔

نور بانو مالک کے یہاں دھان کوٹتی، جوٹ لپیٹتی، کپڑے لتے دھوتی، پانی کھینچتی اور مالکن کی خدمت کرتی۔ اُس کے بال بناتی، بدن دباتی، مالش کرتی۔ بچا کھچا کھانے کو مل جاتا۔ کبھی کبھی اور ہر مہینے ملتے چار روپے۔

پر جی کو چین نہیں تھا؛ مالک دفعدار نور بانو کو بُری نظروں سے دیکھتا تھا۔

پہلے دن ہی نور بانو نے شوہر سے شکایت کی تھی 'مالک مجھے بُری نظروں سے دیکھتا ہے'۔

کیوں، کیا کرتا ہے؟

'کھکھار کھکھار کر کھانستا ہے، ترچھی نظروں سے دیکھتا ہے۔'

تم کسی بھی دن اس کے قریب مت جانا۔

نہیں تو میں گھونگھٹ نکال کر دور ہی سے نکل جاتی ہوں

پر دفعدار اپنی حرکتوں سے باز نہیں آیا۔ ایک دن نور بانو کا ہاتھ پکڑ لیا۔

اس دن بھی نور بانو نے روتے روتے کہا 'ہاتھ چھڑاتے وقت چٹکی کاٹ لی تھی'۔

غصے سے منہ لال ہو گیا قربان کا۔ بولا تو سامنے کیوں گئی تھی؟

کس نے کہا میں سامنے گئی تھی؟

سامنے نہیں گئی تو ہاتھ کیسے پکڑ لیا؟

میں تو گودام میں تھی۔ وہ اندر آکر بولا 'بیج کتنے ٹوکری ہے؟' میں پیچھے کے دروازے سے بھاگنے لگی تو جھپٹ کر میرا ہاتھ پکڑ لیا اُس نے

اس پر اس دن مارا نہیں قربان نے نور بانو کو۔ اپنی قسمت کو ہی کوسا تھا۔ دل ہی دل میں سوچا تھا کہ غیرت کی بات ہے، غریب کی بہو کو کیا ذرا بھی خوبصورت نہیں ہونا چاہئے۔ وہ غریب ہے اس لئے کیا ازدواجی مسرت کے احساس اور عزت کو قدرے

کم کرنا پڑے گا ؟

خبردار سامنے مت جانا اس کے پھر کبھی۔ زعدار آدمی ہیں وہ لوگ ؛ تھانا پولس سب ان لوگوں کے ہاتھ میں ہے ، ان لوگوں سے دور ہی رہنا چاہئے ۔ کام کاج جلدی سے نپٹا کر چلی آیا کرتو۔

لیکن آج جب وہ لوٹی تو چوڑیوں سے اس کے ہاتھ بھرے تھے ۔ فیتا لپیٹ کر جوڑا بنایا ہوا تھا ۔ نور بانو پھولی نہیں سما رہی تھی لیکن قربان کے چہرے کے تغیرات دیکھ کر نشہ کافور ہو گیا۔

کہاں سے آیا یہ سب ؟

مالکن نے دیا ہے !

پر میں پوچھتا ہوں پیسہ کس کا ہے ؟ اس سنگار کے پیچھے کس کی آنکھوں کی شہ چھپی ہوئی ہے ۔ آج کانچ کی چوڑیاں ہیں ، کل زیور کپڑا ہوگا ۔ کھاری زمین کو ایسے ہی ڈھیرے ڈھیرے تیار کرے گا ۔ پہلے انگلی پکڑی ہے اب پہنچا پکڑے گا ۔

پھینک سب نکال کر ابھی ۔ قربان گرج اٹھا۔

پہننے اوڑھنے کا بہت شوق تھا نور بانو کو ۔ اس نے ذرا آنا کانی دکھائی اور بس اس کا ہاتھ پکڑ کر کھینچ دیا قربان نے ۔ کڑ کڑ کرتی کتنی ہی چوڑیاں ٹوٹ گئیں۔

دہاڑ مار کر رو پڑی نور بانو ۔ چوڑی لگ کر جگہ جگہ سے ہاتھ کٹ گیا تھا ، خون چھلک آیا تھا۔

گھر کے آدمی کا ایسا بھیانک روپ اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اس نے ۔ ڈر لگتا تھا بابا ۔ بھاڑ میں جائے چوڑی کنگن ۔ کسان کی بہو ہے وہ ، اسے کیا لینا شوق سنگار سے ۔ جیسی ہے ویسی پڑی رہے گی۔

پر یہ کیا ؟ ہاٹ سے پیاز مرچ یا تمباکو نہ لاکر ، اس کے لئے چوڑیاں لایا ہے قربان۔

شرم سے پانی پانی ہوگئی نور بانو
پانچوں انگلیوں کو ایک ساتھ اکٹھا کیا قربان نے اور پھر ہاتھ دبا دبا کر دھیرے دھیرے چوڑیاں پہنا دیں۔

اچانک غصے میں آپے سے باہر ہو گیا تھا وہ نہیں تو جس کا ہاتھ تک اتنا کومل تھا اس پر ہاتھ کیسے اٹھاتا وہ۔

تم نے کیوں یہ بے کار کا خرچ کیا؟ تمھارے پاس ایک اچھا گمچھا تک نہیں ہے، لنگی بھی پھٹ گئی ہے۔

پھٹ جانے دو سب۔ ایک بار ہنس تو دے تو میرے منہ کی طرف دیکھ کر۔

پیٹھ پر بال کھل کر بکھر گئے تھے۔

تیرا بال بنانا نہیں دیکھا کبھی۔

اور آج صرف دیکھا ہی نہیں سنا بھی قربان نے۔ بال بنانے کے ساتھ ساتھ چوڑیوں کی کھن کھن بھی سنی۔ لیکن نور بانو کا دفعدار کے گھر جانا بند نہیں ہوا۔ چار روپے کیا کم تھے؟ ایک وقت کا کھانا کیا کم تھا۔ اور مستقبل میں کبھی کبھی تھوڑا بہت دھان وان ملتا تو وہ بھی کیا نامنظور کرنے کے لائق چیز تھی۔

اب کی بار ایک دن نور بانو دفعدار کے گھر سے نئی ساڑی پہن کر آئی۔ فالسئی رنگ کی ساڑی تھی۔ نور بانو کا رنگ جیسے پھوٹا پڑتا تھا اس میں۔

کہاں سے آئی یہ ساڑی؟ قربان کے چہرے پر سختی آگئی۔

آج عید ہے یہ خیال نہیں۔ مالکن نے دی ہے ساڑی عید کی۔

عید کا دن تھا تب بھی نرم نہیں پڑا قربان۔

نہیں، دل نہیں پگھلا قربان کا۔ ساڑی کے ایک ایک تار میں اسے دفعدار کی بھدی اور بدصورت شکل دکھائی دے رہی تھی۔ چرچر کر کے اس نے ساڑی کے ٹکڑے ٹکڑے

کر دے۔

اس بار وہ ساڑی خریدنے کے لئے ہاٹ نہیں گیا۔ پیسے بھی نہیں تھے اور خواہش بھی نہیں تھی۔ چھوٹا کسان ہے وہ، اس کی بیوی کو ستھانی بننے کا شوق کیوں ہونا چاہیئے۔ ٹاٹ اوڑھ کر وہ پڑی نہیں رہ سکتی گھر کے ایک کونے میں۔

اتنا بناؤ سنگار اس کے لئے سچ مچ نامناسب تھا، یہ سمجھتے دیر نہیں لگی نور بانو کو۔ پر پہنتے وقت کیا خیال میں آیا تھا کہ ساری کی ایک ایک چنٹ میں سانپ چھپا بیٹھا ہے جو اوپر رینگتے رینگتے آخر میں چھاتی میں ڈنک مارے گا۔ نور بانو نے اپنی کالی چھپی ہوئی ساری ہی پہن لی۔ رات کے خاموش سناٹے جیسی اس کی پیاری تھی، اس لئے بغیر کسی رکاوٹ کے وہ شوہر کی باہوں کے گھیرے میں چلی گئی۔ فالسئی رنگ کی ساڑی کے لئے ذرا بھی افسوس نہیں تھا اس کے دل میں۔

قربان نور بانو کو کام پر سے چھڑا لایا۔ پردے کی حفاظت میں لے آیا۔ بھوکے پیاسے رہ کر بھلے ہی دن کاٹنا پڑیں لیکن گناہ کے راستے کے پاس نہیں پھٹکیں گے۔ غریبی بھلے ہی تنگ کرے لیکن عذاب کا سایہ دور ہی رہے۔ برے دنوں سے گھبرا کر انسانیت کا دامن نہ چھوڑ بیٹھیں کہیں۔

لیکن دفعدار تو جونک تھا جونک، بوڑھا ہو گیا تھا لیکن عقل خاک نہیں تھی۔

دھان کاٹنے کے دن تھے، قربان کھیت پر گیا ہوا تھا۔ دفعدار دبے پاؤں اس کے گھر میں گھس آیا۔ ہاتھ میں تھے کانوں کے جھمکے، پاؤں کی پازیب اور گلے کی مٹرمالا۔

بولا، کہاں ہو بی بی جان۔ دیکھو آکر کیا لایا ہوں تمہارے لئے۔

باہر نکل کر آئی نور بانو تو دیکھتے ہی ڈر گئی۔ چاندی کے زیور لئے سر پر کھڑا بیرٹیا۔ بہت ڈر لگنے لگا اسے۔ ایک تو وہ مالک تھا، دوسرے زمیندار کا گماشتہ تھا۔

چلے جائیے یہاں سے۔ آنکھوں سے آگ برساتی نور بانو بولی۔

تمہارے لئے مرا جا رہا ہوں ۔ یہ دیکھو زیور لایا ہوں بنوا کر۔

مجھے نہیں چاہئے زیور ۔ آپ چلے جائیے یہاں سے، نہیں تو ابھی شور مچا دوں گی۔

پر شور مچانے سے پہلے ہی قربان آ پہنچا وہاں۔

دھوپ میں جلتا بھنتا آیا تھا۔ اس لئے آنکھوں میں کچھ دھندلاپن سا آ گیا تھا شاید۔ نہیں تو اپنے گھر کے چبوترے پر یہ کیا دیکھ رہا تھا وہ ؟ دفعدار کے ہاتھ میں چاندی کے گہنے اور نور بانو کی آنکھوں میں خوشی کی چمک۔ نہ جانے کتنا ہنسی ٹھٹھا، چھیڑ چھاڑ، رنگ ڈھنگ؛ ان گہنوں کے پیچھے نہ جانے کتنی ملی جلی شرطیں۔

سر پر خون سوار ہو گیا قربان کے۔ مجبور آدمی کی طرح اُس نے چاروں طرف دیکھا۔ دھان کاٹتے کاٹتے ہنسیا بھی کھیت پر ہی چھوڑ آیا تھا۔

'کیوں آئے ہو یہاں'

بغلیں جھانکنے لگا دفعدار۔ آخر میں ہکلاتے ہوئے بولا، تم دھان کاٹنے کھیت پر گئے تھے یا نہیں، یہ دیکھنے آیا تھا۔

تو کھیت پر نہ آ کر میرے گھر کے اندر کیوں آئے ؟

مرضی میری ۔ اندر باہر سب زمین میری ہی تو ہے ۔ جہاں مرضی ہو گی جاؤں گا آؤں گا۔

اتنا سننا تھا کہ قربان نے جھپٹ کر دفعدار کی داڑھی پکڑ لی اور بس شروع ہو گئی گتھم گتھا۔

دفعدار کے ہاتھ میں لاٹھی تھی یہ قربان دیکھ نہیں پایا تھا۔ اور اس کے علاوہ وہ آدھ پیٹ کھانے والا کسان تھا۔ یہ بھی اس نے نہیں سوچا تھا۔ دفعدار نے اسے دھکا دے کر گرا تو دیا ہی پھر لاٹھی بھی اٹھا لی۔

قربان کو دیکھتے ہی اندر بھاگ کر چھپ گئی تھی۔ لاٹھی [illegible] اندر سے

نکل آئی اور باز کی طرح دفعدار پر جھپٹ پڑی۔ اور لاٹھی چھیننے کے لئے زور لگانے لگی۔ ہاتھ سے لاٹھی چھڑا نہیں پائی اس لئے چھینا جھپٹی شروع ہو گئی

نہ جانے اس کام کو کس طرح دیکھا قربان نے کہ اس کا خون کھول گیا۔ جھپٹ کر نور بانو کی چوٹی کھینچنے کے لئے لپکا۔ چلا کر بولا "تو کیوں پردے سے باہر نکل آئی؟ کیوں مردوں کے ساتھ چھینا جھپٹی شروع کی تو نے؟"

دفعدار کو چھوڑ کر نور بانو کو مارنے دوڑا قربان۔ اور جیسے ہی وہ آگے آیا دفعدار کی لاٹھی زور سے اس کے سر پر پڑی۔ ایسا لگا جیسے اسے نور بانو ہی نے لاٹھی ماری ہو۔ قربان کی مار سے دفعدار کو بچانے کے لئے ہی جیسے اس کی سب کوششیں ہوں

سُدھ بُدھ کھو کر قربان چلا اٹھا 'ایک طلاق، دو طلاق، تین طلاق۔ختم'

ایک لمحہ میں ساری اُتھل پتھل ختم ہو گئی۔ سارا جھگڑا ختم ہو گیا، سب چپ ہو گئے۔

سر پکڑ کر بیٹھ گیا قربان، سارا غصہ بھول گیا۔ ہزاروں لاٹھیاں پڑنے سے بھی اتنی چوٹ نہیں لگتی اس کے۔

چاروں طرف اندھیرا دکھائی دینے لگا۔ نور بانو کا غصہ سے لال چہرا دیکھتے دیکھتے راکھ جیسا سفید ہو گیا۔

بے حس سی دیکھتی رہ گئی وہ اور دفعدار زمین پر پڑی لاٹھی اٹھا کر دھیرے سے مسکرانے لگا۔

دھیرے دھیرے لوگ اکٹھا ہونا شروع ہو گئے۔

قربان کپڑے جھاڑ کر اٹھ کھڑا ہوا۔ نور بانو سے بولا "تو [illegible] کی [illegible]"

اور چپ چاپ جیسے کچھ نہ ہوا ہو، اس طرح آنچل ٹھیک کرتی اندر چلی گئی نور بانو، گھر کی بہو کی طرح۔

[illegible]

طلاق دی ہوئی عورت غیر، پرائی عورت ہوتی ہے۔ اس پر شوہر کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اب وہ اسے اپنے گھر میں نہیں رکھ سکتا۔ شادی ٹوٹ گئی ہے اس لئے ایسے ہی اسے واپس نہیں لیا جا سکتا۔ ایسی بدکاری سماج برداشت نہیں کر سکتا۔

دفعدار دانت نکال کر ہنسنے لگا۔

غصے میں دماغ خراب ہو جانے سے منہ سے بات نکل گئی تو کیا میری عورت پرائی ہو گئی'

قربان رو پڑا۔

بالکل پرائی ہو گئی۔ ایک بار جب طلاق نامہ جاری کر دیا تو پھر کوئی چارہ نہیں ہے تپنگ کٹ جانے پر ڈور لپیٹنے سے کیا پتنگ کو واپس لایا جا سکتا ہے؟

'منہ سے نکلی ہوئی بات ہی بڑی مانی جائے گی۔ دل نہیں دیکھے گا کوئی'۔

منہ کی زبان کی کیا کم قیمت ہوتی ہے؟ مذاق مذاق میں طلاق کہنے سے طلاق ہو جاتا ہے یہ تو جیتے جاگتے غصے کی بات ہے۔ گلا پھاڑ کر دن دھاڑے طلاق دیا ہے۔

اور وہ بھی قاعدے کے مطابق گواہ کے سامنے۔ زرا اور اکسایا دفعدار نے۔

'اب کیا میں کسی بھی طرح نور بانو کو واپس نہیں پا سکتا؟'

ایک ترکیب ہے۔ عدت کے بعد اگر کوئی نور بانو سے شادی کر کے اسے طلاق دے دے تب قربان اس سے دوبارہ شادی کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں ہے۔

کون کرے گا شادی؟ قربان کو واپس لوٹا دینے کے لئے کون کرے گا نور بانو سے شادی؟

کوئی نہیں کرے گا تو میں کروں گا۔ داڑھی پر ہاتھ پھیرتے پھیرتے دفعدار بولا۔

پر شادی کرتے ہی فوراً طلاق دینا پڑے گی۔ بات کے خلاف نہیں جا پاؤ گے۔ پنچایت کا حکم ماننا پڑے گا۔ اس میں ہیں خادم، امام، ملا منشی، یونین بورڈ کے پریسیڈنٹ سب گنی مانی لوگ ہیں۔ ان کی بات نامنظور نہیں کی جا سکتی۔

تھوڑی طاقت ملی جیسے قربان کو۔ لیکن اس کے گھر نہیں رہ سکتی نور بانو جیسا ن [illegible]

غیر مرد کے گھر کیسے رہے گی ؟ پاس کے گاؤں میں اس کا ایک چاچا ہے ، اس کے پاس رہے گی لاچار نور بانو ، عدت کے تین مہینے ۔

روتے روتے ایک کرے ہی میں چلی گئی نور بانو ۔ جیسے قربان کو قبر میں رکھا گیا ہو زمین میں مٹی کے نیچے گاڑ دیا گیا ہو ۔

اس کے علاوہ اور کیا تھا ؟ قربان کے پاس سے نکل کر چلی گئی نور بانو ، تب بھی وہ ہاتھ بڑھا کر وہ روک نہیں سکا اس کو ۔

منہ سے نکلی ہوئی معمولی سی بات اسی طرح سب ملیامیٹ کر دے گی ، یہ کون جانتا تھا ۔ قربان کا غصہ اب اس کو کچوٹ کچوٹ کر کھا رہا تھا ۔

دیوالیہ بن کر قربان جنوب کی طرف چلا گیا ۔ نور بانو ہی نہیں تھی تو گھر بار کیا ۔ گھر کی دیمک لگی پھونس کی دیواروں کی طرح اُس کی پسلیاں بھی کھوکھلی ہوتی جا رہی تھیں ۔ چلا تو گیا جنوب میں مگر دل اس کا شمال ہی میں پڑا رہا ۔

دھان کی کٹائی شروع ہو چکی تھی ۔ قربان اپنے گاؤں لوٹ آیا ، اپنے گھر چلا آیا ۔ آ کر گھر کا ٹٹا کھولا ۔

کہاں تھی نور بانو ؟ چیتی میدان کی طرح اُس کا دل بھی ویران ہو گیا ۔ ایک دن رات کو چھپ کر آئی نور بانو ۔

ایسا چہرا ہو رہا تھا اس کا جیسے کوئی گناہ کر کے آئی ہو ۔ قربان سے ہٹ کر الگ بیٹھی بیٹھی آنچل سے منہ چھپا کر رونے لگی ۔

لپک کر قربان نے نور بانو کو پکڑنا چاہا ۔ اُس کی خواہش ہوئی کہ پاس بٹھا کر اپنے ہاتھ سے اس کے آنسو پونچھ دے ۔

نور بانو بولی "نہیں ، عدت کے دن پورے نہیں ہوئے ابھی ۔ ابھی دوبارہ شادی نہیں ہوئی ہے ، طلاق نہیں ملا ہے ابھی پھر سے ۔"

بولی "بس تمھیں ایک بار دیکھنے چلی آئی۔ دل نہ جانے کیسا کرتا ہے۔"
بڑی کمزور ہو گئی ہے۔ دل مرگیا ہے۔ بدن کا رنگ سانولا پڑ گیا ہے۔ چمک دمک بجھ
گئی ہے چہرے سے۔ قربان نے دل ہی دل میں سوچا۔
اِدھر اُدھر بڑی چیزوں کو ذرا ٹھیک ٹھاک کر دیا نور بانو نے۔
تجھے پھر کیا پاسکوں گا نورو؟
'کیوں نہیں پاؤ گے؟ پنچایت کی بیٹھک میں فیصلہ ہوا ہے۔ پائی پائی وصول ہو جائے
گا۔ آنکھ بند کر کے کسی طرح بیچ کے یہ دن کاٹ دو بس'
بتاؤ میرے من میں کیا آتا ہے! .... وہ تجھے چھوڑے گا نہیں۔ ایک بار کلمہ
پڑھ جاتے ہی وہ منہ میں تالا لگا لے گا، کہے گا، نہیں دیتا طلاق۔
'ہش' نور بانو نے کہا 'پنچایت اس کو کیسے چھوڑے گی؟'
'نہیں چھوڑے تو کیا۔ وہ صاف صاف انکار کر دے گا۔ اس کو لے کر مقدمہ
تو چل نہیں سکتا۔ کہے گا، کس کی ہمت ہے جو زبردستی مجھ سے طلاق دلوا لے۔؟'
'انہہ۔ کر کے تو دیکھے ایسی بے ایمانی، پھر سے غرّائی نور بانو، بدتمیز کو زہر کھلا کر ختم
کر دوں گی اور اس کی دولت لا کر شادی کر لوں گی تم سے'
نور بانو کی آنکھوں میں کتنا اعتماد کتنی محبت تھی۔
'بدن گرم سا لگ رہا ہے۔ لگتا ہے بخار آئے گا'
کسی کسی دن قربان آدھی رات کو نور بانو کے گھر کے دروازے پر جاتا۔ نور بانو کی آنکھوں
میں نیند نہیں ہوتی، ٹٹی کے چھید میں آنکھ لگائے بیٹھی رہتی۔
کہتی 'کیوں پاگل کی طرح مارے مارے پھر رہے ہو۔ لوگ چور سمجھیں گے۔ چوکی دار دیکھے
گا تو چالان کر دے گا'
'کب آئے گی تو'

دفعدار آدمی لے کر آیا تھا۔ اگلے جمعہ کو کلمہ پڑھے گا۔ اس کے بعد ہی اس سے طلاق لے لوں گی۔ اب تم گھر جاؤ۔

گھر؟ کس کا گھر! قربان کا جی چاہتا کہ نور بانو کو لے کر کہیں بہت دور چلا جائے، کہیں بھی۔ جہاں اتنی مشکلات نہ ہوں۔ جہاں صرف لامحدود آسمان اور زمین ہو۔ لیکن اس کے ۔نوں میں بس ایک ہی بات گونجتی رہتی، اُسے جلدی سے گھر چلے جانا چاہیئے۔ وہ شریف ۔ی ہے اسے کوئی چور سمجھ لے گا۔

جمعہ کے دن شادی ہو گئی۔ لیکن کہاں ہے نور بانو، سنیچر کو طلاق لے کر آئی تو ۔یں؟

جو اس نے سوچ رکھا ہے وہی ہوگا۔ ایک بار مٹھی میں آنے پر دفعدار چھوڑے گا ں نور بانو کو۔ گلا پکڑ کر دبانے پر بھی اُس کے منہ سے تین الفاظ نہیں کہلوائے جا سکتے۔ کا موت کے علاوہ اور کس کی ہمت ہے جو ہمیں الگ کر سکے۔ قربان پتہ لگانے گیا دفعدار کے یہاں، لیکن دعوے دار کی طرح نہیں، دیندار کی طرح۔

دفعدار بولا ' میرا کوئی قصور نہیں ہے۔ شادی ہو گئی ہے تب بھی نور بانو ابھی تک نہیں بنی ہے۔ بیوی بنے بغیر طلاق کیسے دی جا سکتی ہے؟

یہ سب بہانے بازی ہے۔ اس کا اصل مطلب ہے نور بانو کو اپنے قبضے میں رکھنا، ملنتوں کی باندی بنا کر رکھنا۔ پنچایت بیٹھی۔ قربان نے اپنی فریاد کی۔ بلاؤ دفعدار کو۔ ۔ب ہے اس کا؟ کیوں نہیں چھوڑ رہا ہے نور بانو کو؟ اقرار کے خلاف کیوں کر رہا

دار اکڑ کر بولا ' شادی کا مطلب تو پورا ہوا ہی نہیں ابھی تک۔ ابھی بنیاد کچی ہے، شادی ہو گئی ہے پر بچ کر چلتی ہے نور بانو۔ پرچھائیں سے دور بھاگتی ہے۔ [illegible] نہیں آئی۔ اُس نے سوچ رکھا ہے کہ شاید کلمہ پڑھے ہی ..

طلاق کے قابل ہوگئی۔ اس لئے الگ الگ رہتی ہے۔ اب جب کوئی رشتہ ہی نہیں جڑا تو توڑنے کا سوال ہی کہاں اٹھتا ہے۔' ٹھیک تو ہے۔ پنچایت نے رائے دی۔ شوہر کے ساتھ اگر ایک رات بھی نہ گزاری تو شادی جائز کیسے ہوگی؟ شادی کا مطلب پورا ہوئے بغیر طلاق نہیں دیا جاتا۔

کمرے کے اندر جاکر چٹخنی لگالی نوربانو نے۔

دوسرے دن چڑیوں کے چہچہانے کے ساتھ تڑکے ہی دفعدار نے نوربانو کو طلاق دے دی۔

شام کی دھوپ چبوترے سے جانے ہی کو تھی کہ نوربانو چلی آئی قربان کے گھر۔ قربان چبوترے پر ہی بیٹھا تھا۔ ہاتھ میں حقّہ تھا پر چلم میں آگ نہیں تھی۔ نہ معلوم کب بجھ گئی تھی۔ نگاہ ٹھہری ہوئی تھی، خلا میں، نس نس ڈھیلی ہوگئی تھی، زندگی جیسے دھنستی جارہی تھی۔ ندی کے ٹوٹتے کنارے پر کھڑے گرتے مکان جیسا چہرہ ہوگیا تھا اس کا۔

جیسے پہچان کر بھی نہ پہچانتا ہو ایسی آنکھوں سے دیکھا قربان نے نوربانو کو۔ اُس کی آنکھوں میں پچھلی رات کا سرمہ تھا، ہونٹوں پر سوکھے پان کے داغ تھے۔ سارے جسم پر جیسے خوشی اور مسرت کا عطر لگا ہوا تھا۔ بیگنی رنگ کی نئی ساڑی پہنے تھی۔ پرت پرت میں جیسے خوشی کی لہر تھی۔

عدّت کے دن میں یہیں پورے کروں گی۔ دن پورے ہوتے ہی ملّا کو بلا کر کلمہ پڑھا لو جلدی سے۔

یہ کہہ کر نوربانو نے گھر کی طرف قدم بڑھایا۔

بجھے ہوئے حقہ کا کش کھینچتے ہوئے قربان بولا۔ 'نہیں شادی بیاہ کی اب میری طبیعت نہیں۔ تو لوٹ جا دفعدار کے گھر۔'

عبداللطیف اعظمی

اندرا گاندھی اور عابد حسین
کی
اردو خدمات کا اعتراف

مسز اندرا گاندھی کو وکتور ادب کی اعزازی ڈگری

ہندوستان میں جن لوگوں کی مادری زبان اور اظہار خیال کی زبان اردو ہے، وہ ایک عرصے سے کوشش کر رہے ہیں کہ اردو کو اس کا جائز مقام ملنا چاہیئے۔ اگرچہ ارباب حکومت میں ایسی با اثر اور بلند و بالا شخصیتیں تھیں جن کی مادری زبان اردو تھی، جیسے مولانا ابو الکلام آزاد، رفیع احمد قدوائی اور ایسی با اثر شخصیتیں بھی تھیں جنھیں اردو سے بے انتہا محبت اور مخلصانہ ہمدردی تھی، مثلاً پنڈت جواہر لال نہرو مگر پھر بھی اردو اپنے جائز حقوق سے محروم رہی۔ لیکن ادھر کچھ عرصے سے ملک کی محبوب وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی کی توجہ اور کوشش سے حالات کچھ بدلے ہیں۔ اور اردو کے لئے بہت کچھ ہوا ہے اور امید ہو چلی ہے کہ اردو کی مظلومیت رفتہ رفتہ ختم ہو جائے گی۔ محترمہ کی انھیں مخلصانہ کوششوں کے اعتراف میں جامعۂ اردو علی گڑھ کا ۲ر مارچ کو دہلی میں ایک خصوصی کانووکیشن منعقد ہوا اور مسز اندرا گاندھی کو "وکتور ادب" کی اعزازی ڈگری دی گئی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب جو جامعۂ اردو علی گڑھ کے بھی شیخ الجامعہ ہیں ڈگری دینے سے پہلے جو تعارف نامہ یعنی سائٹیشن citation پڑھا اس سے محبوب وزیر اعظم

کی شخصیت اور اردو خدمات پر بہت اچھی روشنی پڑتی ہے، اس لئے اسے مکمل طور پر ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"محترم امیرِ جامعۂ اردو!

شریمتی اندرا گاندھی۔ وزیراعظم ہند نہ صرف ہمارے ملک کی محبوب رہنما اور قوم و وطن کی دیدہ و دل ہیں بلکہ ان کی بے باکانہ قیادت میں یہ ملک اس انقلاب کی جانب تیزی سے گامزن ہے جس کا خاکہ مہاتما جی نے اپنے خون سے تیار کیا تھا اور جس کی صورت گری کی سعادت پنڈت جواہرلال نہرو کے حصے میں آئی۔ یہ انقلاب ہنوز جاری ہے اور اندرا جی کے مضبوط ہاتھوں سے تکملہ کے اہم مراحل سے گزر رہا ہے۔

اس ہمہ گیر انقلاب کے سیاسی، معاشی، تہذیبی اور سماجی کئی رخ ہیں۔ تاریکی کی سیاہ طاقتیں ہر ہر قدم پر اس کو چیلنج دے رہی ہیں لیکن ایک دخترِ ہند ان سب کا مردانہ وار مقابلہ کر رہی ہے۔ نئے ہندوستان کی ساری امیدوں اور تمناؤں کا مرکز یہی ذات ہے۔

شریمتی اندرا گاندھی کا لسانی اقلیتوں، بالخصوص اردو اقلیت کے ساتھ منصفانہ رویہ اور اردو زبان کے تحفظ و ترقی کے لئے ان کی مسلسل کاوش، ہندوستان کی تعمیرِ نو کے جامع منصوبے کا ایک اہم باب ہے۔ انھوں نے برسرِ اقتدار آتے ہی اس بات کا اعتراف و اعلان کیا کہ اردو اب تک اپنے حق سے محروم رہی ہے اور اس کو جائز مقام دلانا از روئے انصاف ہم سب کا فرض ہے۔ اردو ایک ہندوستانی زبان ہے، دلّی اس کا دل ہے، یہ اپنے گھر میں بے گھر نہیں کی جا سکتی۔

چنانچہ اس سلسلے میں پہلا قدم ریاستی سرکاروں کو یہ ہدایات تھیں کہ جہاں تک ممکن ہو اور جس جگہ ممکن ہو۔ اردو کا چلن سرکاری کاروبار میں کیا جائے اور اردو پڑھنے والے بچوں کے لئے ان کی مادری زبان میں تعلیم کی سہولتیں فراہم کی جائیں کہ یہ ان کا دستوری حق ہے۔

دوسرا قدم اردو والوں کی اعلیٰ تعلیم کی ضروریات کے مدنظر ۱۹۶۹ء میں ترقی اردو بورڈ کا قیام تھا۔ جس کے سپرد اعلیٰ تعلیم کی درسی کتب کی تیاری کا کام کیا گیا تاکہ اردو اس میدان میں بھی ہندوستان کی دوسری زبان سے پیچھے نہ رہنے پائے۔

مرکزی سرکار کی ہدایات کی روشنی میں ریاستی سرکاروں نے بھی اردو کی ترقی کے منصوبے بنائے۔ اسی زمانے میں اترپردیش میں اردو اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا۔ اس قسم کے ادارے بہار اور دیگر ریاستوں میں بھی قائم کئے گئے۔ تاکہ انعامات، وظائف اور دیگر ذریعوں سے اردو مصنفین کی مدد اور حوصلہ افزائی کی جاسکے۔

اردو کے جائز حقوق اور مطالبات کی جانب توجہ مبذول کرانے کی غرض سے مرکز اور ریاستوں میں مجالس قانون ساز کی نگہبانی اور مشاورتی کمیٹیاں قائم کی گئیں۔

اردو کے تحفظ و بقا کے سلسلے میں مزید اقدام کرنے کے لئے شریمتی اندرا گاندھی کے ایما پر مرکزی سرکار نے شری اندر کمار گجرال کی صدارت میں فروغ اردو کمیٹی کی تشکیل کی جس نے ملک کے گوشے گوشے سے اردو کے بارے میں شہادتیں قلمبند کیں اور اپنی سفارشات مرتب کیں۔ ان سفارشات کا اردو والے بے چینی سے انتظار کر رہے ہیں۔ توقع ہے کہ ان کی روشنی میں اردو کی نوآبادکاری کی جاسکے گی۔

اس نوآبادکاری کی ابتدا پچھلے سال اترپردیش کی سرکار نے اس طرح کی کہ اسکولوں میں اردو کی تعلیم کا انتظام کرنے کی غرض سے کئی ہزار اردو کے اساتذہ کا تقرر کیا۔

جناب والا!

یہ سب فیضان بالواسطہ یا بلاواسطہ شریمتی اندرا گاندھی ہی کا ہے جن کی سیاسی فراست جسارت اور دیانت کی بدولت آج اردو کے دن پھر گئے ہیں اور پچھلے بیس سال کے تغافل کی تلافی ما فات ہی ہو گئی ہے۔ آج پھر اردو والوں میں اعتماد کی فضا قائم ہو گئی ہے اور فروغ اردو سے ہر ایک کا چہرہ تابناک نظر آتا ہے، آج جو ایک بار پھر اردو ریڈیو اسٹیشنوں

پھر دکھائی دینے لگی ہے، نئی دہلی کی سڑکوں پر پائی جانے لگی ہے، آج جو کہیں آوازۂ غالب ہے تو کہیں غلغلۂ اقبال اور سب سے آخر میں آج جو اردو کا مسئلہ فرقہ واریت کی تنگنائے سے نکل کر قومیت کی شاہراہ پر آگیا ہے، یہ سب انھیں کی نگہ بلند اور اردو نوازی کا طفیل ہے۔

جناب محترم!

شریمتی اندرا گاندھی اردو ہی کی طرح ایک تہذیبی سنگم کا نشان ہیں۔ ان کا مزاج اردو ہی کے مزاج کی طرح سیکولر ہے۔ ان کا خیال اردو ہی کی طرح شیخ و برہمن اور دیر و حرم سے بالاتر ہے۔ ان کی شخصیت اردو ہی کی طرح قومی یک جہتی کا استعارہ ہے۔ ان کی ذات گرامی ہمارے سیاسی افق پر "انقلاب زندہ باد" کا ستارہ ہے، جو اردو ہی کا دیا ہوا نعرہ ہے۔

لہٰذا

میں جناب والا سے درخواست کرتا ہوں کہ ان اختیارات کے تحت جو آپ کو امیر جامعۂ اردو کی حیثیت سے حاصل ہیں آپ شریمتی اندرا گاندھی وزیر اعظم ہند کو ان کی اردو خدمات کے اعتراف کے طور پر جامعہ اردو علی گڑھ کی اعزازی سند "دکتور ادب" عنایت فرمائیں۔

سائٹیشن (تعارف نامہ) کے بعد جامعۂ اردو (علی گڑھ) کے امیر جامعہ ڈاکٹر رفیق زکریا صاحب نے جو حکومت مہاراشٹر کے وزیر صحت و اوقاف ہیں، مختصر خطبہ پڑھا۔ موصوف نے اندرا گاندھی کی اردو خدمات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

"اس ہال میں نگاہ کے سامنے ایسے جلیل القدر اہل علم، اہل قلم اور دانشور تشریف رکھتے ہیں جن کے دم سے اگلی نسل کو قلم کی روشنائی اور نگاہ کی روشنی حاصل کرنی ہے۔ حال اور مستقبل کو جوڑنے والی ایسی تاریخی شخصیت بھی یہاں ہمارے درمیان

موجود ہے، بلکہ ہماری مہمان ہے جو اپنے بزرگوں کے بہترین ورثے کو، ہماری سرزمین، ہمارے زمانے اور ہمارے ذہنوں کی جاگرتی کے لیے عام کرتی رہی ہے۔ میری مراد ہے وزیراعظم شریمتی اندرا گاندھی سے، جنھوں نے سیاسی طاقت کو تہذیبی شکتی میں ڈھالنے کی پوری کوشش کی، تہذیبی سوال کو قوم کی روزمرہ کی زندگی کے عمل میں جوڑ کر دیکھا اور یہ چاہا کہ تہذیبی اقلیتوں کی شکایت کی تہہ تک پہنچ کر اس کے اصل کارن دور کیے جائیں۔ اس کوشش اور کاوش میں انھوں نے سیاسی خطرے بھی مول لئے ہیں۔"

"اردو دنیا کو عام طور پر اور جو لوگ اس زبان و ادب کی زندگی، حفاظت اور آبیاری میں مصروف ہیں، انھیں خاص طور پر یہ علم اور احساس ہے کہ پچھلے آٹھ سال میں، سیکڑوں مشکلات کے باوجود، اردو کے لیے جتنا کچھ سرکاری پیمانے پر ہوا ہے، اتنا پہلے کے ۱۸ سال میں نہیں ہوا تھا۔۔۔ ریاستوں کو احکام جاری ہوئے، اردو اخبارات کی پہلے سے بڑھ کر سرپرستی ہوئی، پارلیمنٹ اور کانگریس پارٹی دونوں جگہ اردو کی حفاظت اور ترقی کے لیے کمیٹیاں بنائی گئیں، اردو ادیبوں اور اہل علم کو وظیفے اور انعامات پہلے سے کہیں زیادہ ملے، اعلیٰ ادب اور درسی کتابوں کے لیے علیحدہ سے ایک کروڑ کی رقم دیکر بورڈ بنا دیا گیا۔ یوپی میں ساڑھے چار ہزار اردو ٹیچروں کی تقرری کا حکم جاری ہو گیا، کئی ریاستوں سے اردو کے سرکاری رسالے نکالے گئے۔۔۔ اردو ٹائٹل میں تیار ہونے والی فلموں کو فلم فائننس کارپوریشن سے رقم ملی، ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر اردو کے پروگرام اور ان کے اوقات بڑھائے گئے۔ غالب صدی میں ایک بڑی رقم خرچ کی گئی، امیر خسرو اور علامہ اقبال کی یادگاریں قائم کرنے کے لیے بھی تجویزیں زیر غور ہیں۔ یہ اور اس کے علاوہ بہت سے ایسے منصوبے ہیں، جن سے اردو والوں کے دکھ

ہوئے دلوں پر مرہم رکھا گیا۔ ملک میں اردو کے کاموں کے لیے اب ایک ایسی سازگار فضا بنتی جارہی ہے کہ اس کی حمایت کو فرقہ وارانہ تنگ نظری نہیں، بلکہ جمہوری تحریک کے ابھار کا ایک حصہ سمجھا جائے گا۔"

خطبے کے آخر میں امیر جامعہ نے فرمایا:

"آج اس مبارک دن، اگلی نسلوں کی امیدگاہ علم و ہنر کی سچی قدرداں اور اقلیتوں کی پشت پناہ، وزیر اعظم کو "ڈکتور ادب" کی اعزازی سند دیتے وقت، جامعہ اردو نہ صرف اپنے حوصلے اور بلند نظری کا ثبوت دینا چاہتی ہے، بلکہ اپنے وجود کی یاد دہانی بھی کرتی ہے۔ اپنے فرض کی ادائیگی کے ساتھ وزیر اعظم کی خدمات کا تہہ دل سے اقرار بھی کرتی ہے۔"

خطبے کے بعد امیر جامعہ نے وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی کو ڈگری دی۔ اس کے بعد وزیر اعظم نے لکھی ہوئی تقریر پڑھی جو ہندی رسم خط میں مگر خالص اردو میں تھی۔ موصوفہ نے فرمایا:

"اردو ہندوستان کی زبانوں میں سے ایک ہے اور اسے مختلف زبانوں کے مابین رابطہ کی حیثیت حاصل ہے۔ جو لوگ اردو کو صرف مسلمانوں کی زبان قرار دیتے ہیں وہ اس کے اور اس کے جاننے والوں کے ساتھ ناانصافی کر رہے ہیں، یہ سوشلزم کی زبان ہے اور سیکولرزم کی نشانی ہے، اس نے آزادی کی جدوجہد میں اہم رول ادا کیا ہے۔" انھوں نے مزید کہا کہ: "قانون یا حکومت کے اعلانات سے کسی زبان کو اس کا جائز مقام دلانے میں خاطر خواہ مدد نہیں ملا کرتی۔ اس کے لئے عوام کی طرف سے مسلسل کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ مرکزی حکومت اور ریاستی حکومتیں اردو کے لئے حتی المقدور کام کر رہی ہیں، کیونکہ یہ ان کی ذمہ داری اور فرض ہے، لیکن تعلیمی اداروں اور نوجوانوں اور عوام کو بہت کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔" تعلیمی اصلاح کا ذکر کرتے ہوئے مسز اندرا گاندھی نے فرمایا کہ: "حکومت

کو اس کی فکر ہے کہ ملک کی آئندہ تبدیلیوں اور انقلابات کے پیش نظر تعلیمی نظام کی اصلاح کی جائے، چند اقدامات ابھی کئے گئے ہیں، مگر اس میں بڑی مشکلات پیش آرہی ہیں۔

کانووکیشن میں یونیورسٹی کے اساتذہ، اردو کے ادیب و شاعر اور دانشور بہت بڑی تعداد میں شریک ہوئے تھے۔ کانووکیشن کے جلوس میں جامعۂ اردو کے عہدہ داروں اور مجلس عاملہ کے اراکین کے علاوہ چند وزیر اور دوسری یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر بھی شریک تھے، مثلاً وزیروں میں پروفیسر نور الحسن، ڈاکٹر کرن سنگھ، جناب اندر کمار گجرال اور وائس چانسلروں میں مسلم یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر پروفیسر عبد العلیم، موجودہ قائم مقام وائس چانسلر پروفیسر خلیق احمد نظامی اور دہلی یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر سروپ سنگھ۔ حاضرین میں مسلم یونیورسٹی کے دو سابق وائس چانسلر کرنل بشیر حسین زیدی اور جناب بدر الدین طیب جی اور کشمیر کے محبوب رہنما شیخ عبداللہ بھی شریک تھے۔

اس کانووکیشن کے سلسلے میں ایک دلچسپ لطیفہ ہوتے ہوتے رہ گیا۔ "دکتور ادب" سے عام طور پر لوگوں کے کان آشنا نہیں ہیں، حالانکہ مسلم یونیورسٹی میں جب کبھی ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری دی جاتی ہے تو اسی نام سے دی جاتی ہے، مگر پھر بھی بہت کم لوگ اس سے واقف ہیں، اس کی وجہ سے حکومت ہند کے پریس انفرمیشن بیورو کے بعض لوگوں نے، مسز اندرا گاندھی کی مناسبت سے یہ سمجھا کہ "دخترِ ادب" کے نام سے سند دی جارہی ہے، اگر ایک دوست نے عین وقت پر یہ غلط فہمی دور نہ کی ہوتی تو پریس نوٹ میں، جو اس موقع پر تیار کر کے اخبارات کو بھیجا گیا تھا، "دکتور ادب" کے بجائے "دخترِ ادب" چھپ گیا ہوتا۔

نذرِ عابد کی پیش کش

ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کا اردو کے بزرگ ترین مصنفوں اور دانشوروں میں شمار ہوتا ہے علاوہ اپنے علمی اور ادبی کارناموں کے لحاظ سے معزز ترین ہیں۔ ڈاکٹر عابد صاحب

اور پروفیسر مجیب صاحب ۱۹۲۶ء کے شروع میں یورپ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرکے آئے تھے
اس وقت سے اب تک دونوں علمی اور تصنیفی کاموں میں مشغول ہیں، دونوں نے اردو اور انگریزی
میں مختلف موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے ان کی کمیت اور کیفیت دونوں لحاظ سے بڑی اہمیت ہے۔
ان کے معاصرین میں کوئی بھی نہیں ہے جس کے علمی کارنامے ان کے برابر ہوں۔ ان دونوں
بزرگوں نے ان تصنیفی کاموں کے علاوہ تعلیمی میدان میں بھی گراں بہا خدمات انجام دی ہیں۔
پروفیسر مجیب صاحب[1] عمر کے لحاظ سے ڈاکٹر عابد صاحب[2] سے کوئی چھ سال چھوٹے ہیں۔
یہ سطریں لکھتے وقت میں نے عابد صاحب کے زندہ معاصرین پر نظر ڈالی تو فوری طور پر پروفیسر
مسعود حسن رضوی ادیب، پروفیسر رشید احمد صدیقی، قاضی عبدالودود، پروفیسر سید اعجاز حسین
اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نام ذہن میں آئے۔ ان میں رضوی[3] صاحب عابد صاحب سے
کوئی تین سال اور رشید صدیقی[4] صاحب کوئی ڈیڑھ سال بڑے ہیں۔ اور قاضی صاحب[5] کوئی

۱؎ تاریخ پیدائش ۴ر اکتوبر ۱۹۰۲ء

۲؎ تاریخ پیدائش ۲۵ر جولائی ۱۸۹۶ء

۳؎ تاریخ ولادت جولائی ۱۸۹۳ء ۴؎ رشید صدیقی کے سالِ ولادت میں کافی اختلاف ہے۔ ساہتیہ اکیڈیمی کے "ہوزہو" کے مطابق ۱۸۹۸ء ہے، مختصر تاریخ ادب اردو (اعجاز حسین) اور اردو انسائیکلوپیڈیا (پاکستان) میں ۱۸۹۶ء درج ہے اور ڈاکٹر سلیمان اطہر جاوید کے تحقیقی مقالے "رشید احمد صدیقی" میں تاریخ پیدائش ۲۵ر دسمبر ۱۸۹۴ء ہے، میں نے اسی کو صحیح مانا ہے، کیونکہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کی نگرانی میں یہ مقالہ تیار کیا گیا ہے اس کے علاوہ خود رشید صدیقی صاحب سے مدد لی گئی ہے۔

۵؎ قاضی صاحب نے لکھا ہے کہ: مجھے اپنی پیدائش کا صحیح سنہ معلوم نہیں، لیکن ۱۹۰۰ء سے دو تین سال پیشتر ہوگا۔ (نقوش آپ بیتی نمبر حصہ دوم صفحہ ۱۰۱۶)

ایک سال، اعجاز[1] صاحب دو یا تین سال اور یوسف[2] صاحب کم و بیش چھ سال چھوٹے ہیں۔

عابد صاحب نے شروع میں تخلیقی اور تصنیفی کام کرنے کے بجائے، جامعہ کی ضرورت کے پیش نظر، انگریزی اور جرمن زبانوں سے اردو میں ترجمے کیے، مگر انھوں نے اپنی غیر معمولی صلاحیت اور قابلیت کی وجہ سے ان ترجموں میں تخلیق اور تصنیف کی شان پیدا کر دی، مولانا عنایت اللہ دہلوی کو بھی مترجم کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے ترجموں میں بھی تخلیق کی شان پائی جاتی ہے، عربی سے اردو میں جن لوگوں نے ترجمے کیے ہیں، ان میں، میرے خیال میں، مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے ترجمے بھی اس معیار کے ہیں، مگر پھر بھی، بحیثیت مجموعی، میری ذاتی رائے میں، عابد صاحب کو مترجم کی حیثیت سے سب سے بلند اور ممتاز مقام حاصل ہے۔

جامعہ سے ریٹائر ہونے کے بعد اردو اور انگریزی میں طبع زاد کتابیں بھی لکھیں جو اردو ادب اور ہندوستان کے انگریزی لٹریچر میں اضافہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور بقول سید صاحب مرحوم "اپنی اپنی جگہ کلاسک کی حیثیت رکھتی ہیں" مثلاً قومی تہذیب کا مسئلہ،

---

[1] اعجاز حسین کا سال پیدائش صحیح طور پر معلوم نہیں۔ اعجاز صاحب نے اپنی آپ بیتی "میری دنیا" میں لکھا ہے کہ: "فکر تحقیق سے بھی مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ میری پیدائش ۱۸۹۸ء میں ہوئی یا ۱۸۹۹ء میں، صرف یہ بتایا گیا کہ میں صبح صادق کے وقت بروز جمعہ پیدا ہوا تھا، اگست کا مہینہ تھا... میں نے اپنی پیدائش کی تاریخ ۱۵ر اگست اس لیے مان لی ہے کہ یہ تاریخ ہندوستان کے لیے بڑی مبارک ہے۔" (صفحہ ۱۱) شاید اس اختلاف سے فائدہ اٹھا کر یا غلطی سے ساہتیہ اکیڈمی کے "ہو ز ہو" میں "حسین" کے تحت صفحہ ۱۳۲ پر سال پیدائش ۱۸۹۹ء درج ہے اور "سید" کے تحت صفحہ ۳۶۲ پر ۱۸۹۸ء۔

[2] تاریخ پیدائش: ۱۸ر ستمبر ۱۹۰۲ء ("یادوں کی دنیا" صفحہ ۳۵)

گاندھی اور نہرو کی راہ ، ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں وغیرہ - یہ کتابیں اردو اور انگریزی
دونوں زبانوں میں ہیں -

عابد صاحب ایک بلند پایہ صحافی بھی ہیں - ایک طویل عرصے تک ماہنامہ جامعہ اور ماہنامہ
پیام تعلیم کے اڈیٹر رہے ہیں - ان کے زمانے میں ان رسالوں کا معیار بہت بلند تھا - ۱۹۴۷
کے بعد جون ۱۹۴۸ء میں "نئی روشنی" کے نام سے ایک ہفتہ وار اخبار بھی نکالا ، جس کے
ادارۂ تحریر میں میں بھی شامل تھا - یہ ہفتہ وار اخبار بھی اپنی نوعیت کا واحد پرچہ تھا اور ا
صحافت کی تاریخ لکھتے وقت اس کو مولانا آزاد کے "الہلال" اور "البلاغ" اور مولانا
کے "ہمدرد" کی صف میں جگہ دینی ہوگی ، اور اب ۱۹۶۷ء میں اردو اور انگریزی میں "
عصر جدید" اور "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" کے نام سے دو سہ ماہی رسالے نکالے ہیں ،
بنیادی طور پر مذہبی اور تہذیبی ہیں - یہ رسالے بھی بہت مفید اور معیاری ہیں -

عابد صاحب میں لطیف طنز اور شریفانہ ظرافت کی فطری صلاحیت بدرجہ اتم پائی جاتی
ہے - شروع میں اس کا اظہار زیادہ تر روزمرہ کی گفتگو میں ہوتا رہا یا پھر ایک مختصر ڈرامہ
"معدے کا مریض" میں ہوا ہے ، مگر جب جون ۱۹۴۸ء میں انھوں نے ہفتہ وار اخبار
"نئی روشنی" نکالا تو "بزم بے تکلف" کے نام سے اس میں ایک مستقل مزاحیہ کالم تھا ، اس میں
ان کی یہ صلاحیت بہت نمایاں ہو کر ظاہر ہوئی - اردو کے مشہور طنز نگار مولانا عبدالماجد
دریاآبادی کو اس اخبار کی سیاسی پالیسی سے سخت اختلاف تھا ، مگر یہ کالم ان کو بے حد پسند
تھا - مجھے اچھی طرح یاد ہے ، ایک مرتبہ لکھا تھا کہ جی چاہتا ہے کہ آپ صرف یہی کالم
بھیجا کریں - بعد میں یہ مختصر مضمون "بزم بے تکلف" کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوئے
یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ بہت جلد ختم ہوگئی اور اب نایاب ہے -

یہ تمام خوبیاں اور خدمات اس کی متقاضی تھیں کہ ان کا کھل کر اور مناسب طریقے
اعتراف کیا جائے - ۱۹۵۶ء میں ساہتیہ اکاڈمی اپنا گراں قدر انعام دے کر ، ۱۹۵۷ء

مت ہند نے پدم بھوشن کا خطاب دیکر اور دہلی ایڈمنسٹریشن نے پچھلے سال ۱۹۷۲ء میں سرسوتی
م دے کر اپنے طور پر عابد صاحب کی خدمات کا اعتراف کر چکے ہیں، مگر اس سے زیادہ
ے کی ضرورت تھی، خصوصاً اردو والوں کی طرف سے، چنانچہ چند سال ہوئے عابد صاحب
ے مداحوں اور عقیدت مندوں نے ان کی ادبی اور علمی خدمات کے لیے یادگار کتاب پیش
ے کا فیصلہ کیا، اور اس کے لیے کرنل بشیر حسین زیدی صاحب کی صدارت میں مشہور
دیبوں اور دانشوروں کا بورڈ بنایا گیا اور مالک رام صاحب کے ذمے جو اس کام
ے لیے بڑی شہرت اور صلاحیت رکھتے ہیں، اس مجوزہ کتاب کی ترتیب و اشاعت کا
م سپرد کیا گیا۔ کئی سال کی مسلسل اور ان تھک محنت کے بعد، اردو اور انگریزی میں
دگار کتاب تیار ہوئی تو یکم مارچ کو ایک مختصر جلسے میں عابد صاحب کی خدمت میں پیش کی گئی۔
لسے کی صدارت نیشنل پروفیسر اور ساہتیہ اکیڈیمی کے صدر ڈاکٹر سونیتی کمار چٹرجی نے کی، صدر
ے علاوہ شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب اور یادگار کتاب بورڈ کے صدر کرنل بشیر حسین
یدی صاحب اور خود عابد صاحب نے تقریریں کیں۔ زیدی صاحب نے اپنی مختصر تقریر میں
عابد صاحب کی شخصیت پر روشنی ڈالی اور اراکین بورڈ خاص طور پر کتاب کے فاضل مرتب
شکریہ ادا کیا اور پروفیسر مسعود صاحب نے عابد صاحب کے منطقی استدلال، صلابت
ائے اور ادبی خصوصیات کا ذکر کیا۔ موصوف نے فرمایا کہ چونکہ عابد صاحب کا خصوصی مضمون
سفہ ہے اس لئے ان کی تحریریں بہت ٹھوس اور مدلل ہوتی ہیں اور کوئی مسئلہ کتنا ہی الجھا
ہوا ہو اس کی تہہ تک بہت جلد پہنچ جاتے ہیں، تجربے سے معلوم ہوا ہے کہ عام طور پر ان
ی رائے متوازن اور صائب ہوتی ہے۔

صدر جلسہ کی طویل اور اکتا دینے والی تقریر کے بعد ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے اپنی
ھی ہوئی تقریر پڑھی۔ شروع میں چند مزاحیہ جملے تھے، جس سے لوگوں میں شگفتگی اور امنگ
پیدا ہوئی، اس کے بعد انھوں نے فرمایا: "یوں تو میں فلسفے اور ادب کا طالب علم ہوں، مگر مجھے

خاص دلچسپی تاریخ تہذیب خصوصاً ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تہذیبی تاریخ سے رہی ہے۔ میں اپنے محدود مطالعے کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچا کہ ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ میں مختلف عناصر کے امتزاج سے جس میں اسلامی تصوف اور ہندو بھگتی سب سے نمایاں ہیں، ایک نئی مشترک تہذیب وجود میں آئی، میں اسے ہندوستانی تہذیب کہتا ہوں۔ جب اسلامی تصوف اور ہندو باطنیت میں ملاقات ہوئی، اور دونوں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوئے تو قدیم ہند کے طریق محبت و عقیدت نے ایک نئی کیفیت اور نئی سمت اختیار کی جو ایک طرف بھگتی کی تحریک اور دوسری طرف سلوک و احسان کے سلسلوں خصوصاً چشتی سلسلے کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ ان دونوں کا مرکزی نقطہ محبت کا وسیع اور ہمہ گیر تصور تھا۔ محبت خالق کی اور مخلوق کی، خدا کی اور انسان کی۔ اس تصور کی بنا پر ہندوستان میں ایک نئے مسلک انسانیت یا ہیومنزم کی تعمیر ہوئی جو مغرب کی یونانی ہیومنزم سے اس امر میں مشابہ تھی کہ اس نے انسان کی ذات کو تخلیق کا مقصد اور کائنات کا مرکز قرار دیا تھا اور اس لحاظ سے مختلف تھی کہ اس نے مقامِ عقل کو نہیں، بلکہ مقامِ عشق کو زندگی کی منزلِ مقصود اور جلائے ذہن کو نہیں، بلکہ صفائے باطن کو قدرِ اعلیٰ قرار دیا تھا۔ ہیومنزم کا یہ مخصوص رنگ ہمیں عہدِ وسطیٰ کے عارفوں اور شاعروں کے ہاں رچا ہوا نظر آتا ہے۔" اس کے بعد رام موہن رائے، رابندر ناتھ ٹیگور، سید احمد خاں، ڈاکٹر اقبال، گاندھی جی، تیج بہادر سپرو، ابو الکلام آزاد، جواہر لال نہرو، ذاکر حسین، خواجہ غلام السیدین اور ڈاکٹر تاراچند کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "میں نے اپنی بساط کے مطابق اپنی تحریروں میں اس دعوے کا ثبوت دیا ہے کہ ان بزرگوں کے افکار و تصورات کی ذہنی کثرت کے اندر روحانی وحدت صاف جھلکتی ہے۔ غرض میری ناچیز علمی خدمت جو کچھ ہے، وہ یہی ہے کہ میں نے ہندوستانی تہذیب کے روئے زیبا کی آئینہ داری، جہاں تک مجھ سے ہو سکی، انجام دی ہے۔"

اردو زبان سے اپنی گہری محبت کا ذکر کرتے ہوئے عابد صاحب نے فرمایا کہ "اُردو سے میری وابستگی صرف اس لیے نہیں کہ وہ میری مادری زبان ہے، بلکہ اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ میری محبوب ہندوستانی تہذیب کی زبان ہے۔ سچی محبت ہمیشہ سچی خدمت کا روپ دھارتی ہے۔ میں نے اردو کی جی جان سے خدمت کی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ اردو میں نثر کی زبان اور طرزِ بیان کو شعر کی زبان واسلوب سے الگ کر کے ایک مستقل حیثیت بخشنے کی تحریک کو جو سرسید اور حالی نے اپنے زمانے میں شروع کی تھی میں نے موجودہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق آگے بڑھایا ہے۔ میری کوشش رہی ہے کہ نثر کی ایسی زبان بن سکے جس کے اندر ایک طرف خیال میں صفائی، وضاحت اور توازن، بیان میں ضبط و ترتیب اور استدلال، اور الفاظ میں کفایت ہو، اور دوسری طرف موقع کے مناسب ادبی چاشنی بھی پائی جائے۔ اس میں مجھے پوری کامیابی نہ ہوئی ہو پھر بھی یہ کوشش بجائے خود قابلِ ذکر اور قابلِ لحاظ ضرور ہے"۔

آخر میں عابد صاحب نے کہا کہ "جہاں میں نے اپنی عمر کے پہلے پچاس سال میں اردو کے ستارے کو چمکتا ہوا دیکھا تھا، وہیں بعد کے پچیس سال میں اسے مصیبت کے بادلوں میں گھرا ہوا دیکھنا پڑا۔ اس سے میں بہت دلگیر ہوا، مگر مایوس نہیں ہوا۔ مجھے یقین ہے کہ ہندوستان کی زندگی ایک ست رنگی دھنک ہے جس کا سارا حسن اس میں ہے کہ اس میں ساتوں رنگ گھل مل کر چمکیں۔ اگر ایک رنگ بھی مٹ جائے یا پھیکا پڑ جائے تو اس کا نقشا ہی بگڑ جائے گا۔ اب دو تین سال سے میری اس امید کے بر آنے کے آثار نظر آ رہے ہیں۔ ایسا لگ رہا ہے کہ اردو کے برے دن جا رہے ہیں اور اچھے دن آ رہے ہیں۔ خدا کرے یہ خواب حقیقت بن جائے اور میں اپنی زندگی کے بقیہ چند سالوں میں طالعِ اردو کو پھر اوج پر دیکھ سکوں"۔

انگریزی اور اردو کی دو نئی یادگار کتابوں میں جو اس موقع پر عابد صاحب کو پیش کی

گئیں مشہور ادیبوں اور دانشوروں کے ادبی، تحقیقی اور تنقیدی مضامین شامل ہیں، تعارف اور چند مضامین عابد صاحب کے بارے میں ہیں، جن میں عابد صاحب کی شخصیت، زندگی اور ادبی و علمی وخدمات پر بھرپور روشنی ڈالی گئی ہے، ان کے علاوہ ایک ببلیوگرافی ہے جس میں عابد صاحب کی کتابوں اور مضامین کی مکمل فہرست پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کام بہت مشکل ہے، مگر فاضل مرتب بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب ہوئے ہیں۔ جب کوئی کتاب یا مضمون کسی کی زندگی میں لکھا جائے تو توقع کی جاتی ہے کہ اس میں کم از کم واقعات کی غلطی نہیں ہوگی۔ کتاب کے فاضل مرتب جناب مالک رام صاحب کے مضمون میں کہیں کہیں مجھے ایسی چیزیں نظر آئیں جو اس طرح صحیح نہیں ہیں جس طرح بیان کی گئی ہیں، مگر اس وقت میں یہاں انھیں زیر بحث لانا نہیں چاہتا، لیکن ببلیوگرافی کی ایک دو غلطیوں کا سرسری طور پر ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ معمولی خامیوں کے بارے میں فاضل مرتب برادرم جمیل احمد قریشی سے زبانی عرض کر چکا ہوں، مثلاً عابد صاحب کے ایک طنزیہ اور مزاحیہ ڈرامے "معدے کا مریض" کا ذکر نہیں ہے، جو جامعہ میں کئی مرتبہ اسٹیج کیا جا چکا ہے، اسی طرح مولوی عبدالحق کے بارے میں ایک مضمون "حدیث دیگراں" کا بھی ذکر نہیں ہے، جو پہلی مرتبہ ۱۹۴۰ء میں "جوہر" کے عبدالحق نمبر میں شائع ہوا تھا اور بابائے اردو کے انتقال کے بعد ۶۲ء میں جب میں نے "بابائے اردو عبدالحق" مرتب کر کے شائع کی تو اس میں بھی یہ مضمون شامل ہے۔ اسی طرح "نئی روشنی" کی مکمل فائل کا بھی مطالعہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس کے اداریوں کا ببلیوگرافی میں ذکر ہے، مگر میں یہاں جس بات کا خاص طور پر ذکر کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عابد صاحب کے ترجموں میں "تلاش ہند" (دو جلدیں) کو بھی شامل کیا گیا ہے، جو صحیح نہیں ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ عابد صاحب نے پورے ترجمے کی نظر ثانی کی ہے۔ اس کتاب کے ترجمے کے لیے خود میں نے پنڈت جواہر لال نہرو مرحوم سے گفتگو کی تھی اور ترجمہ کے معاوضہ کے علاوہ جملہ اخراجات میں نے ادا کیے تھے، اس لیے میں اس کی جملہ تفصیلات سے واقف ہوں۔ چونکہ میری خواہش تھی کہ انگریزی کتاب کے

ساتھ ساتھ اس کا اردو ترجمہ بھی بازار میں آجائے اس لئے کوشش کرکے مسودے کی نقل حاصل کی اور عابد صاحب کے مشورے سے اس کے گیارہ باب گیارہ حضرات کو ترجمے کے لیے دئے گئے، ان میں سے ایک صاحب اپنے حصے کا ترجمہ نہ کرسکے، اس لئے باقی دس مترجمین میں سے ایک صاحب کو اس باب کا بھی ترجمہ کرنا پڑا۔

"تلاش ہند" کی طرح "میری کہانی" کی دونوں جلدوں پر بھی کسی مترجم کا نام نہیں ہے، اس لیے میرا خیال ہے کہ اس ترجمے میں بھی بہت سے لوگ شامل ہوں گے، اگر کسی ایک کا ترجمہ ہوتا تو مترجم کا نام ضرور دیا جاتا، مگر یہ ترجمہ بھی ڈاکٹر عابد صاحب کی طرف منسوب کردیا گیا، غضب تو یہ ہے کہ "جگ بیتی" پر مترجم کی حیثیت سے محمود علی خاں مرحوم کا نام درج ہے، پھر بھی اسے ڈاکٹر عابد صاحب کے ترجموں میں شمار کیا گیا ہے۔ یہ غلطی صرف ببلیوگرافی کے فاضل مرتب ہی نے نہیں کی ہے، مالک رام صاحب نے بھی کی ہے اور تعارف نگار کرنل بشیر حسین زیدی نے بھی کی ہے۔ بعض کتابوں کا سال اشاعت بھی تحقیق کرکے نہیں لکھا گیا ہے، مثلاً "تلاش حق" اور "میری کہانی" کا سنہ اشاعت ۱۹۴۶ء اور "شریر لڑکا" کا ۱۹۵۰ء درج ہے۔ اول الذکر ترجمہ ۳۵ء یا ۳۶ء میں چھپا ہوگا، اس وقت دوسرا ایڈیشن میرے سامنے ہے جو ۳۸ء میں چھپا ہے، "میری کہانی" کا پہلا ایڈیشن ۳۶ء میں چھپا تھا اور "شریر لڑکا" بھی ۱۹۵۰ء سے بہت پہلے چھپا تھا، اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۹ء میں چھپا ہے جو اس وقت میرے پیش نظر ہے۔ یہ غلطیاں غالباً صرف اس لئے ہوئی ہیں کہ کتابیں دیکھے بغیر محض سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کرلیا گیا۔ بہر حال ان چند خامیوں یا غلطیوں سے قطع نظر یہ بہت ضروری اور مفید کام انجام پایا ہے۔ ہم ماہنامہ جامعہ کی طرف سے مالک رام صاحب اور ان لوگوں کو جن کی کوششوں سے یہ یادگار کتابیں شائع ہوئیں اور عابد صاحب کی ۸۰ ویں سالگرہ پر پیش کی گئیں، مبارکباد دیتے ہیں اور ڈاکٹر عابد حسین صاحب کی درازیٔ عمر کی دعا کرتے ہیں۔ آمین!

تعارف وتبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

دینِ الٰہی اور اس کا پس منظر از مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی

سائز ۱۸×۲۲/۸، صفحات ۱۰۴، کتابت وطباعت اور کاغذ عمدہ، قیمت: چار روپے
تاریخ اشاعت: مارچ ۱۹۷۴ء - ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

قارئین جامعہ کو غالباً یاد ہوگا کہ پچھلے سال ماہنامہ جامعہ کے جولائی سے اکتوبر تک مسلسل چار شماروں میں مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا، جسے عام طور پر بہت پسند کیا گیا۔ اب یہی طویل مضمون کتابی صورت میں اسی مہینے یعنی مارچ میں شائع ہوا ہے۔ اس کتاب میں مدیر جامعہ جناب ضیاء الحسن فاروقی کا پیش لفظ شامل ہے، جس میں موصوف نے فاضل مصنف کے بارے میں لکھا ہے کہ "مولانا مہر محمد خاں شہاب ایک کہنہ مشق صاحبِ قلم، محقق اور متوازن نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔"

شہنشاہ اکبر کے عقائد وخیالات اور دینِ الٰہی کے بارے میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے، عام طور پر اس میں افراط وتفریط سے کام لیا گیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اگر پہلی نہیں تو کم سے کم ان چند کتابوں یا مقالوں میں سے ہے جن میں بے لاگ تنقید وتحقیق کی راہ اختیار کی گئی ہے اور جن کا نقطۂ نظر بڑی حد تک معروضی ہے۔ فاضل مصنف کا مطالعہ وسیع اور نظر گہری ہے، انھوں نے اپنے نقطۂ نظر اور حقیقی صورتِ حال کو بڑی خوبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ امید ہے کہ علمی اور مذہبی حلقوں میں یہ مختصر کتاب پسند کی جائے گی۔

(عبد اللطیف اعظمی)

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

جلد ۶۹ | بابت ماہ مئی ۱۹۷۲ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

شذرات

۸ راپریل کی صبح کو جامعہ میں رنج و غم کی ایک لہر دوڑ گئی جب لوگوں کو معلوم ہوا کہ رات تقریباً تین بجے ہولی فیملی اسپتال میں جامعہ کے حیاتی رکن، قدیم استاد اور سابق رجسٹرار ارشاد الحق صاحب کا انتقال ہو گیا۔ مرحوم ادھر کئی مہینے سے علیل تھے، خاص شکایت بلڈ پریشر کی تھی، قلب بھی متاثر تھا لیکن حالات کے آخری چند دنوں میں یہ ہوا کہ گردے بیکار ہو گئے، ڈاکٹروں نے اپنی جیسی ہر کوشش کر لی، لیکن وقت پورا ہو چکا تھا اور قضاو قدر نے یہ طے کر دیا تھا کہ اب اس سرائے فانی سے کوچ ہی کرنا ہے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ارشاد صاحب جامعہ کے اولین طالب علموں میں تھے جنھوں نے ۱۹۲۰ء میں مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی مرحوم اور دوسرے قومی رہنماؤں کی پکار کا جواب دیتے ہوئے ایم، اے، او کالج (علی گڑھ) چھوڑ کر جامعہ ملیہ اسلامیہ میں داخلہ لیا تھا۔ اس طرح یہ جانتے ہوئے کہ کسی تحریک میں سابقون الاولون کا کیا مرتبہ ہوتا ہے، ہم مرحوم کے جذبہ اخلاص، ایثار و قربانی اور ان کے مرتبے کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ابھی کچھ ان کے انتقال کی خبر میں نے سنی تو ایک اندوہناک خاموشی طاری ہو گئی اور ایک آہ کے ساتھ یہ شعر زبان پر آ گیا

جو بادہ کش تھے پرانے وہ اٹھتے جاتے ہیں

کہیں سے آب بقائے دوام لے ساقی

ارشاد صاحب نے ۱۹۲۰ء میں اپنے لئے جو راہ طے کی تھی اس پر وہ آخر تک قائم رہے، جامعہ کا قافلہ اس راہ کی جن دشواریوں سے گذرا، ان میں وہ برابر کے شریک رہے، اور ہر حال میں طمانیت قلب اور نشاط روح کے ایک انداز سے اس طرح کام کرتے رہے گویا کہہ رہے ہوں: شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم

وہ [illegible] استاد [illegible] کی حیثیت سے [illegible] جامعہ سے کوئی [illegible] برس تک [illegible] رہے، [illegible] ۱۹۴۷ [illegible]

کے ہوئے تو اپنی خواہش پر ریٹائر ہو گئے، لیکن قیام جامعہ ہی میں رہا اور جامعہ کے کاموں اور ترقی و توسیع کی رفتار سے دلچسپی اسی طرح قائم رہی، جامعہ سے متعلق اچھی خبر سنتے تو خوش ہوتے اور اس خوشی کا اظہار مختلف انداز سے کرتے، ہندوستانی مسلمانوں اور دنیائے اسلام کے مسئلوں سے بڑی گہری دلچسپی تھی، اخبارات و رسائل سے جو معلومات ہوتیں ان پر اظہار خیال کرتے اور رائے دیتے، خلافت اور ترک موالات مسلمانوں میں میں نے ترکوں سے بے پناہ محبت دیکھی ہے، ارشاد صاحب کو بھی ترکوں اور ان کے معاملات سے بڑا گہرا تعلق تھا، میں جب بھی خدمت میں حاضر ہوتا اور گفتگو کا سلسلہ شروع ہوتا تو کسی نہ کسی طرح ترکوں کا ذکر ضرور آتا، اس وقت ان کے چہرے کی کیفیت سے ان کے دل کی کیفیت کا کچھ کچھ اندازہ مجھے ہوتا تھا، ترکوں سے متعلق انگریزی یا اردو میں جو کچھ ملتا ضرور پڑھتے، تقاضا ہوتا کہ میں کچھ دیجئے۔

مرحوم نے بڑی صاف ستھری زندگی گزاری، طبیعت میں قناعت تھی اور ایسی تھی کہ انھوں نے طمع اور خود غرضی کو کبھی اپنے پاس پھٹکنے نہیں دیا، کبھی یہ نہیں کیا کہ قومی خدمت کے نام پر اپنی ذات یا اپنے کنبہ کے لئے کوئی فائدہ حاصل کیا ہو۔ وضعداری کا بڑا اچھا نمونہ تھی مرحوم کی ذات، اور یہ وضعداری اچھی اخلاق قدروں کو برتنے میں بھی تھی اور روزمرہ کے معمولات میں بھی، ریٹائر ہونے سے پہلے جس طرح ایک خاص پروگرام کے تحت وہ اپنے وطن ردولی جایا کرتے تھے، اسی طرح ریٹائر ہونے کے بعد بھی اسی پروگرام پر عامل تھے، دوستوں سے ملاقات اور تعلقات میں بھی یہی وضعداری تھی، ان کے طالب علم اور ساتھی جنھوں نے انھیں بہت قریب سے دیکھا ہے اور برسوں دیکھا ہے، شاہد ہیں کہ ان کی صاف ستھری زندگی کا سبب وہ حسن طبیعت تھا جو ایک خاص تہذیب کی دین تھی، افسوس اس تہذیب کا سانچہ ٹوٹ گیا اور اس میں ڈھلنے والے تہذیبی نمونے معدوم ہو گئے۔ کاروان حیات کے آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے کا شاید یہی انداز ہے۔ میں تقریباً ہر روز اس کوچے سے گزرتا ہوں جس کے ایک مکان کے بالائی حصے کے کمرے میں مرحوم کا قیام تھا، بے اختیار اس کمرے کی طرف نظر اٹھ جاتی ہے اور یادوں کے چراغ جل اٹھتے ہیں، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کے درجات بلند فرمائے اور ہم سب کو صبر جمیل کی توفیق عطا ہو۔

حامد اللہ افسر میرٹھی کو لوگ ادھر بھول چلے تھے، ۱۹ اپریل کو ان کے انتقال کی خبر نظر سے گزری تو بہت سے حضرات نے ایک دوسرے سے پوچھا کہ کیا ابھی تک وہ زندہ تھے۔ اکثر ہم اپنے محسنوں کے ساتھ یہی سلوک کرتے ہیں۔ وہ تقریباً اسّی برس اس دنیا میں رہے اور انھوں نے اپنی ادبی خدمات کے سبب اردو کے بزرگ ادیب کا رتبہ پایا۔ تقریباً تین برس سے وہ علیل تھے اور انتقال سے کوئی ایک ہفتہ قبل لکھنؤ میڈیکل کالج کے ٹی بی وارڈ میں بغرض علاج داخل کئے گئے تھے، وہیں انھوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ ان کا تعلق میرٹھ کے مفتیوں کے ایک مشہور خاندان سے تھا، کہتے ہیں کہ ان کی ابتدائی تعلیم میں ڈپٹی نذیر احمد جیسی ممتاز شخصیت بھی شریک تھی۔ جوبلی کالج (لکھنؤ) سے وہ ۱۹۲۷ء میں بحیثیت استاد وابستہ ہوئے اور یہیں سے وہ ۱۹۵۰ء کے لگ بھگ ریٹائر ہوئے۔ ان کے شاگردوں میں اردو کے ممتاز افسانہ نگار، محقق اور ادیب پیدا ہوئے۔

افسر صاحب مرحوم کی ادبی خدمات ناقابل فراموش ہیں، ایک طرف تو وہ بچوں کے ادب کے ایک اہم پیش رو تھے اور دوسری طرف انھیں مجنوں گورکھپوری اور نیاز فتحپوری وغیرہ کے ساتھ جدید نظم اور جدید افسانے کی تحریک کے بڑے علمبردار کی حیثیت سے یاد کیا جائے گا۔ وہ اردو ادب کے خاموش خدمت گزار تھے اور انھوں نے اپنی ساری عمر اسی میں صرف کر دی اور کبھی صلہ و ستائش کی تمنا نہیں کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے انتقال سے ایک دور کا خاتمہ ہو گیا۔ ان کی سب سے پہلی کتاب نظموں کا مجموعہ تھی، نام تھا پیام روح، یہ چھپی تو ہر طرف دھوم مچ گئی۔ اس کے بعد افسانوں کا ایک مجموعہ شائع ہوا، غالباً ڈالی کا جوگ، پھر جوئے رواں (نظمیں)، پرچھائیاں (افسانے)، نقد الادب (تنقید)، فردوس (ادبی مضامین)، ہفت منظر (ڈراما) اور آنکھ کا نور (افسانوں کا مجموعہ) وغیرہ کتابیں شائع ہوئیں اور پسند کی گئیں۔ بچوں کے لئے انھوں نے مولوی اسمٰعیل میرٹھی کی طرح چھوٹی چھوٹی نظمیں لکھیں جن نے کئی نسلوں کے شعور کی ساخت میں بہت حصہ لیا۔ [illegible] وہ [illegible] کے لئے ایک کتاب کا ترجمہ کر رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ [illegible]

جوارِ رحمت میں جگہ دیں، آمین

---

۲۰ اپریل کو پاکستان کے سابق صدر فیلڈ مارشل ایوب خاں اسلام آباد میں وفات پا گئے اور ۲۱ اپریل کو اپنے آبائی وطن ریحانہ میں سپرد خاک کر دئے گئے، پاکستان کی موجودہ حکومت نے اتنا اخلاق بھی نہیں برتا کہ انھیں سرکاری اعزاز کے ساتھ دفن کرتی، ایوب خاں ۱۹۰۷ء میں پیدا ہوئے۔ تعلیم انھوں نے علی گڑھ میں حاصل کی، ۱۹۲۸ء میں انھیں فوج میں کمیشن ملا۔ ملک جب تقسیم ہوا تو وہ صرف کرنل تھے لیکن بعد میں انھوں نے حیرت انگیز ترقی کی۔ سیاسی زندگی میں وہ ۱۹۵۴ء میں داخل ہوئے، اس وقت گورنر جنرل غلام محمد نے انھیں وزیر دفاع مقرر کیا تھا، پھر وہ ایک ہی سیاسی کروٹ میں ۱۹۵۸ء میں خود بخود پاکستان کے صدر بن بیٹھے اور ۱۹۶۹ء تک وہ اسی حیثیت سے پاکستان پر چھائے رہے۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ جس طرح انھوں نے اقتدار حاصل کیا تھا کچھ اسی طرح اور کم و بیش اسی قسم کے حالات میں اقتدار ان کے ہاتھ سے نکل بھی گیا، کہتے ہیں کہ وہ ہندوستان سے دوستی کے خواہاں تھے اور اسی میں پاکستان کی فلاح سمجھتے تھے۔ غالبًا اسی جذبہ کے تحت انھوں نے ہندوستان کے ساتھ دریائے سندھ کے پانی کے سلسلے میں معاہدہ بھی کیا تھا اور اس سے پاکستان کو یہ فائدہ پہنچا کہ اس کے ریگ زار بھی سبزہ زار بن گئے۔ لیکن بعد میں ان سے بہت بڑی غلطی سرزد ہو گئی اور وہ ہندوستان سے جنگ کر بیٹھے۔ اس جنگ سے نہ تو وہ کشمیر میں اپنے مقصد کو حاصل کر سکے اور نہ پاکستان میں اپنی پوزیشن ہی کو مستحکم بنا سکے۔ ان کے گیارہ سالہ دور حکومت میں پاکستان کو قدرے سیاسی و معاشی استحکام حاصل ہو گیا تھا، مگر ان کا 'بنیادی جمہوریت' کا نظریہ مقبول نہیں ہوا اور جوں جوں ان کی آہنی گرفت کمزور پڑتی گئی، اس نظریے کے خلاف عوامی دباؤ بڑھنے لگا، یہاں تک کہ مسندِ صدارت چھوڑنے سے تھوڑے ہی عرصہ پہلے انھوں نے مخالف پارٹیوں کے یہ مطالبے منظور کر لئے تھے کہ پاکستان میں فیڈرل طرز کی پارلیمانی حکومت قائم ہو اور انتخابات بالغ رائے دہی کی بنیاد پر ہوں۔ بعد میں ان کے جانشین یحییٰ خاں نے انتخابات تو کرائے لیکن ان کے نتائج کو ماننے سے انکار کر دیا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایوب خاں پاکستان کے لئے کچھ کر جانا چاہتے تھے، لیکن رفتہ رفتہ وہ عوام کے دکھ درد سے دور ہوتے گئے، ان میں آمرانہ خصوصیات پیدا ہو گئیں، اس کے علاوہ ان کے گھر والوں کی حرص و طمع نے ان کو ایسا گھیرا کہ وہ خویش پروری کے جال میں پھنستے ہی چلے گئے۔ ان کے زوال میں اس کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔

انور صدیقی

احتشام حسین کا ادبی شعور

اس مختصر سے مضمون میں میں اس بات کی کوشش کروں گا کہ احتشام حسین کے ادبی شعور یا ادبی احساس کے حقیقی خدوخال کو نمایاں کروں اور یہ بھی دیکھوں کہ ان کی ادب شناسی کتنی معتبر اور کتنی موقر ہے اور یہ کیسے اور کس طرح کے سوالات ہمارے ذہنوں میں پیدا کرتی ہے اور ان سوالوں کے کون سے جوابات ہماری آج کی تنقید دیتی ہے۔ اس طرح بات ان کے ادبی شعور سے تنقیدی شعور کی حدود میں جا پڑے گی اور ظاہر ہے کہ ادبی شعور اور تنقیدی شعور میں کچھ زیادہ فرق بھی نہیں ہے۔ یہاں ایک بات کی وضاحت اور بھی کر دوں کہ احتشام صاحب حقیقی معنوں میں مارکسی نقاد نہیں تھے جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ مارکسزم سے انھوں نے ایک علمی اور سماجی پروگرام ضرور اخذ کیا تھا اور ادب کو دیکھنے اور سمجھنے کے کچھ طریقے قبول کئے تھے مگر ان کی تنقیدی تحریروں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ مارکسی تنقید کی جہت سی متشددانہ ادبی توجیہات سے کچھ زیادہ مطمئن نہیں تھے اسی لئے ان کی تنقیدوں میں وہ تعمیم زدگی اور اذعانیت نہیں ہے جو اولاً مارکسی تنقیدوں میں پائی جاتی تھی۔ احتشام صاحب نے مارکس ازم سے یہ بنیادی خیال اخذ کیا کہ انسانی شعور سماجی اور مادی زندگی کی پیداوار ہے۔ اس خیال میں سماجی حقیقت کو جو بنیادی اور تخلیقی اہمیت دی گئی ہے وہ احتشام صاحب کی ادبی تنقید کی اساس ہے۔ اس اعتبار سے ان کی ادبی پرکھ کے معیار عمرانی ہیں۔ ان کے تمام تنقیدی مضامین بالخصوص نظری مضامین کے مطالعے سے ایک تاثر یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ انھوں نے عمرانی

اصولوں کے حدود میں رہتے ہوئے ادب کے جانچنے اور پرکھنے کے اور بھی طریقوں سے استفادہ کیا ہے اور اس طرح ان کا ادبی اور تنقیدی نقطۂ نظر بنیادی طور پر انتخابی اور امتزاجی ہے۔ کم از کم یہ انتخابی نقطۂ نظر ایک آدرش تھا جس کے حصول میں اگرچہ وہ مکمل طور پر کامیاب نہ ہو سکے پھر بھی اس آدرش کے حصول کے لئے کام کرنا اور اس کی جستجو میں سرگرم رہنا ان کی سب سے بڑی میراث ہے۔ اس امتزاجی آدرش کے سلسلے میں ان کا یہ اقتباس بڑا معنی خیز ہے:

"نقاد جب اصول نقد معین کرنے کی کوشش کرے گا تو جہاں اس کے لئے ادب (ادبی طریقۂ کار) اور ادیب (سوانحی طریقۂ کار) کو جاننا اور سمجھنا ضروری ہوگا وہیں ہر عہد میں ادب کے متعلق جو رائیں پیش کی گئی ہیں ان کا سمجھنا بھی ضروری قرار پائے گا۔ اس کا کام اس حیثیت سے تجریدی شکل اختیار کرنے کے بجائے بہت سے متعلقات اور روابط کے پیچیدہ اور دشوار گزار راستوں سے ہو کر گزرے گا اور ان روابط کی حیثیت عام طور پر سماجی ہوگی جس میں انفرادی نفسیات سے لے کر اجتماعی نفسیات (نفسیاتی طریقۂ کار) اور سماجی علوم تک سبھی شامل ہوں گے۔ اس کی تشریح و توضیح بار بار کی جا چکی ہے کہ انسانی علوم ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں ہیں، ان میں ایک گہرا تعلق پایا جاتا ہے اور کوئی علم دوسرے علوم کے بغیر اچھی طرح نہیں سمجھا جا سکتا۔ شعور انسانی میں ان تمام علوم کی کارفرمائی ہوتی ہے اور زندگی کے متعلق جو نتائج ایک باشعور انسان یا ادیب نکالتا ہے وہ اس کے مجموعی علم کے منت کش ہوتے ہیں۔[۱]"

وہ در اصل اس بات کا احساس رکھتے تھے کہ زندگی کی وہ پیچیدگیاں جن کی عکاسی ادب پارے کرتے ہیں ادب کی تفہیم کے کسی ایک ذریعے سے نہیں ہو سکتی۔ وہ تنقید کے مختلف

---

[۱] قوسین کے الفاظ میرے ہیں جن کا مقصد احتشام صاحب کے امتزاجی طریقِ تنقید کو واضح کرنا ہے (راقم الحروف)

دبستانوں سے بھی نا آسودہ تھے اور وہ ان کا جس طرح ذکر کرتے ہیں اس سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے کسی سے بھی مکمل طور پر مطمئن نہیں تھے۔ یہ سارے کے سارے طریقے انھیں یک رخے معلوم ہوتے تھے۔ جمالیاتی، نفسیاتی، اخلاقی، تاثراتی اور دوسرے تنقیدی دبستانوں میں وہ کسی کو بھی ادبی حقیقت کے ادراک کا تنہا اور معتبر ذریعہ سمجھنے پر آمادہ نہیں تھے۔ ہاں، وہ ان میں سے کسی کا بھی مکمل انکار نہیں کرتے۔ ان سب سے کچھ نہ کچھ اور کسی نہ کسی حد تک کام لینے کے قائل معلوم ہوتے تھے اور ان کے علاوہ ادبی کارناموں کی جانچ اور پرکھ کے لئے وہ مختلف علوم کے ذریعہ عطا کردہ ادراک کے طریقوں سے کام لے کر تنقید کو سائنسی بنانے کے خواہاں تھے۔ گویا وہ یہ سمجھتے تھے کہ تنقید ادب کی سائنس ہے یا سائنس بن سکتی ہے۔ جدید دور میں علوم کی ہوش ربا یلغار نے ادب میں بالخصوص اولاً ادب کے معذرت خواہوں Apologists یا مدافعت خواہوں کے ذہنوں میں اس طرح کا خیال پیدا کر دیا تھا مگر قدرے مبہم طور پر۔ یہ بات یورپ کے ادیبوں میں انیسویں صدی سے نظر آنے لگتی ہے، ہمارے یہاں ایک عرصہ تک اس یلغار کا اثر یہ رہا کہ ہم مذہب کو بھی جدید سائنسی علوم سے مرعوبیت کی وجہ سے، بڑے خلوص کے ساتھ یہ ثابت کرتے رہے کہ وہ دراصل عقلی، استدلالی اور منطقی ہے۔ احتشام صاحب بڑے خلوص اور علمی دیانت داری کے ساتھ ساری زندگی اس خیال کے حامی رہے کہ ادبی تنقید بھی سائنسی بن سکتی ہے۔ اپنی اس امتزاجی صلاحیت کو جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے ساری عمر اس خیال پر صرف کرتے رہے کہ ادب کو سمجھنے اور سمجھانے کا کوئی ایک نقطۂ نظر ہماری مکمل رہنمائی نہیں کر سکتا اس لئے کہ زندگی ایک پیچیدہ اور تہ دار کل کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے ادراک کے لئے کوئی اکہرا تنقیدی طور کام نہیں دے سکتا۔ یہ خیال ان کی تحریروں میں ایک واضح خیال کی صورت میں کم مگر ایک مبہم میلان کی صورت میں زیادہ ملتا ہے اور ممکن ہے کہ عمر نے وفا کی ہوتی تو وہ رفتہ رفتہ اس مبہم میلان کو ایک واضح تصور کی شکل میں تبدیل کر سکتے۔ دیکھئے اس

اقتباس میں وہ کس طرح ہر تنقیدی رویے کی کوتاہی نمایاں کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وہ کوتاہیوں کے سارے تحلیل و تجزیہ کے ذریعہ اس نظریے تک پہنچے ہوں کہ صرف مادی نظریۂ ادب ہی اپنے اندر دوسرے نظریوں کے مقابلے میں زیادہ ہمہ گیری رکھتا ہے اس لئے کہ اس میں زندگی کے ایک سے زیادہ پہلو پر محیط ہونے کی صلاحیت ہے۔ یہ اور بات ہے کہ وہ خود اس نظریے کی کمیوں اور کوتاہیوں کا مکمل ادراک نہ کر سکے۔ مگر اس نظریے تک پہنچنے میں ایک پرخلوص ذہنی کاوش کا اندازہ ضرور ہوتا ہے جس سے انکار کرنا، بڑی علمی بددیانتی ہوگی:

"سائنٹفک نقطۂ نظر وہ ہے جو ادب کو زندگی کے معاشی، معاشرتی اور طبقاتی روابط کے ساتھ متحرک اور تغیر پذیر دیکھتا ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر نقطۂ نظر ہے اور ادبی مطالعے کے کسی پہلو کو نظرانداز نہیں کرتا۔ گو اس پہلو کو پیش نظر رکھنے والے تمام نقاد یکساں بصیرت نہیں رکھتے۔ بعض محض تجزیہ پر اکتفا کرتے ہیں۔ بعض ادب اور معاشی ارتقاء کو میکانکی طور پر ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے۔ بعض تاریخی جبریت کو پیش نظر رکھ کر ادیب کو اس کی سماجی ذمہ داری سے معذور قرار دیتے ہیں۔ بعض ادیب سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ ماحولیت کے جبر کو توڑ کر بہتر زندگی کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے اور ایسا کرنا چاہیئے۔ نقاطِ نظر کے یہ نازک فرق بڑی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ انھیں سے سماج اور زندگی میں ادب کی اصل جگہ متعین ہوتی ہے اور ادب ارتقائے تہذیب اور جہدِ حیات میں ایک مضبوط مگر نازک اور پر اثر آلہ بنتا ہے........ تعبیر ادب کے اس مادی نظریے پر عام طور سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس پر عمل کرنے والے ادب میں ادبیت کے بجائے فلسفہ، تاریخ، معاشیات اور دوسرے عناصر کی جستجو کرتے ہیں۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ ادب محض چند فنی خصوصیات کا مجموعہ نہیں ہے، اس سے زیادہ ہے، پھر فنی خصوصیات خود تاریخی حالات اور سماجی ارتقاء سے وجود میں آتی ہیں۔

اس وقت تک عملی تنقید کا یہی طریقہ سب سے زیادہ مفید ثابت ہوا ہے ۔ کیوں کہ
اس میں خارجی اور داخلی کوئی بھی پہلو چھوٹنے نہیں پاتا لیکن زور انھیں باتوں پر
دیا جاتا ہے جو ادیب کے شعور (سماجی اور فنی دونوں) سے تعلق رکھتی ہیں یہ نظریہ نہ
تو جمالیاتی پہلوؤں کو نظر انداز کرتا ہے اور نہ ادب کو عمرانیات اور سیاسیات
کا بدل قرار دیتا ہے ۔"

یہ اقتباس اس بات کو بخوبی واضح کرتا ہے کہ وہ ابتدائی مارکسی اور عمرانی تنقید کی میکانیت
اور ادب اور ادیب پر اس کے تشدد کے سارے نیم ادبی مظاہر سے واقف ہیں اور
ایک طرح کی مادی جمالیات کی تشکیل کی ضرورت کا احساس رکھتے ہیں ۔ عالمی ادب کی سطح پر
اولاً مارکسی تنقید نے جس طرح جارحانہ لفظی وابستگی کے انداز میں ادبی مسائل کی من مانی
تعبیر و توجیہہ کی تھی اور جس طرح ادب کے ان عناصر کو نظر انداز کیا جو عام مشترک عصری احساس
کے باوجود ایک ہی دور کے مختلف فن پاروں کو ان کا انفرادی رنگ و آہنگ دیتے ہیں یا
اس نے موضوع اور ہیئت کے سلسلے میں قدرے دوئی پسند رویہ اختیار کیا یا اس نے ادیب کے
طبقاتی تعلق کی جو غیر تسلی بخش توجیہیں کیں یا جس طرح انتہائی میکانکی انداز سے اس نے بعض ادبی
اصناف کے ظہور کو پیداواری طریقوں میں تبدیلی سے وابستہ کرنے کی کوشش کی یا جس طرح اس
نے ادب کو زندگی کی نقل ہونے پر اصرار کر کے زندگی کی تخئیلی ترجمانی کے اصول سے انحراف کیا یا
جس طرح ادب اور سماج کی ترقی کو ایک طرح کی مساوی تاریخی رفتار کا اسیر دیکھا اور دکھایا یا
ان کے باہمی رشتے کو بڑی سادہ ذہنی کے ساتھ براہ راست سمجھا (اگرچہ خود مارکس نے
Introduction to the Critique of Political Economy میں یونانی آرٹ کی بحث
کے سلسلے میں اس خیال کی تردید کی تھی ۔ اس کے علاوہ کلاسیکی ادب کی طرف شروع میں مارکسی
ناقدین کا جو رویہ رہا ہے ۔ پھر بعد میں جب خود مارکسی ناقدین نے بالخصوص کیرل کاڈویل اور
لوکاچ جیسے جو مارکسی جمالیات کی تشکیل میں مصروف ہیں یہ مسئلہ اٹھایا کہ اگر کوئی ادب پارہ

کلیتاً مادی اور معاشی حالات کی تخلیق ہے اور اس کا پابند ہے تو آخر کیا بات ہے کہ کسی اور دور کا ادب ہمیں جو آج نسبتاً نئے حالات میں جی رہے ہیں، شدت سے متاثر کرتا ہے ؟ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم میں کسی نہ کسی حد تک اس بات کی صلاحیت ہے کہ ہم اپنے آپ کو معاشی جبریت کے قانون سے آزاد رکھ سکیں۔ یہ اور ان جیسے مسائل سے دوچار ہونے کے بعد آج کی مارکسی ادبی تنقید اپنے اندر لچک پیدا کر رہی ہے اور ادبی روایت اور انفرادی صلاحیت اور تخلیقی عمل کی پر اسرار پیچیدگیوں کا اعتراف کرنے لگی ہے اور اس طرح وہ ادب کے سلسلے کی اولیں شدت پسندی اور تعمیم زدگی کو ترک کر رہی ہے اور علیحدگی Exclusiveness کے رجحان کو کم کر کے شمولیت یعنی Inclusiveness پر زور دے رہی ہے۔ انفرادی تجربے کی عمومیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی وہ فن کارانہ تجربے کے تیکھے پن اور انفرادیت کو تسلیم کرنے پر آمادہ نظر آتی ہے اس طرح وہ شاید بہت جلد دانشمندانہ اخذ و انتخاب کی مدد سے مغربی تنقید کے بہت سے ادبی افکار و اسالیب کو قبول کر لے جن کے بارے میں یہ بات واضح ہے کہ وہ افلاطون اور کانٹ کی عینیت کے سہارے ابھرے ہیں اور ان سے مارکسی نظام فکر کی ہم آہنگی کا کام کچھ اتنا آسان نہیں ہے جو دراصل تجربی یعنی Empirical ہے۔ مگر جب عالمی سیاست اور معیشت کے میدان میں مغربی سرمایہ داری اور اشتراکیت نقطۂ اتصال کی تلاش میں ہیں تو کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ادب کے میدان میں بھی طریقہ ہائے کار کی بابت یہ نقطۂ اتصال حاصل ہو سکے ۔ بہر حال مغرب کی مارکسی تنقید نے ادب اور فنون لطیفہ کے شعبے میں وجود باہمی کے کچھ طریقے وضع کرنے شروع کر دیئے ہیں جس کی مثال سارتر کی وجودیت ہے جو مارکسی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر انفرادیت کی گنجائش پیدا کئے ہوئے ہے۔ یوں بھی عالمی دانشوری کے میدان میں This or That کے مقابلے میں THIS AND THAT کو قبول کرنے کا رویہ فروغ پا رہا ہے جس سے ایک طرح کے معقول اور معتدل امتزاجی رویے کے ابھرنے کی امید پیدا ہو چلی ہے۔ یہ کام احتشام

صاحب اپنی امتزاجی بصیرت کی مدد سے انجام دے سکتے تھے اس لئے کہ انھیں مشرق اور مغرب
دونوں کے ہی ادبی رویوں کی کوتاہیوں اور کمیوں سے ایک طرح کی مقدس بے اطمنانی تھی
جس کی بنیاد پر جہاں ایک طرف انھوں نے ادبی تنقید کے تاثراتی، جمالیاتی اور اسلوبیاتی
دبستانوں کی ناتمامی کی شکایت کی وہیں دوسری طرف وہ مارکسی تنقید کی میکانکی جبریت
اور ماحولیت Environmentalism سے بھی غیر مطمئن رہے ۔ اس بے اطمنانی کو
انھوں نے اپنے ٹھہراؤ اور دانش ورانہ وقار کی آڑ میں چھپالیا تھا۔ وہ لوگ جو ان کے
ذہنی ورثے کے امانت دار ہیں یا ورثے داری کے دعویدار ہیں ان کا فرض ہے کہ وہ اس
بے اطمینانی کو اپنے ادبی کام کا نقطۂ آغاز بنائیں اور وہ سب کچھ نہ کریں جن سے
احتشام صاحب ناآسودہ تھے یا جن کے حصول میں وہ ناکام رہے ۔ ہماری اردو کی
ترقی پسند تنقید، ترقی پسندی کے تصور میں جو اضافیت ہے اسے فراموش کر کے، یا اس
کے مضمرات کو فراموش کر کے، ایک ایسے مقام پر رک گئی ہے جہاں نہ تو وہ متاثر کرپاتی
ہے اور نہ ہی متاثر ہوتی ہے ۔ دراصل یہ وہ مقام ہے جہاں احتشام صاحب نے ہماری تنقید
کو چھوڑا تھا۔ اس سے آگے بڑھنا، اُس طرح جس طرح مغرب کی ترقی پسندی بڑھی ہے، وقت
کا تقاضا تھا، جس کا احترام کرنے کا رویہ سب سے زیادہ ترقی پسندی نے عام کیا۔ صورت
حال یہ ہے کہ ہم انھیں کلیتوں کو بے سمجھے بوجھے دہراتے چلے جارہے ہیں اور انھیں کشادہ
ذہنی کے ساتھ سمجھنے پر آمادہ نہیں ہیں یا ایسی باتوں پر نظرثانی کے لئے تیار نہیں جو انقلابی
نظرثانی کی محتاج ہیں ۔ یہ بات جس نے بھی کہی ہو مگر ٹھیک کہی ہے کہ ہماری ترقی پسند
تنقید لوکاچ پیدا نہیں کرسکی ہے یعنی ہماری ترقی پسند تنقید نے یہ محسوس نہیں کیا کہ ادب
فہمی کے عمرانی، نفسیاتی، تاریخی، ماحولی اور سوانحی طریقے بھی اسی طرح ادھوری سچائیوں پر
مبنی ہیں جس طرح کہ جمالیاتی، تشریحی یا فنی طریقے ہیں جو اس حد تک ادب فہمی پر مبنی ہیں خالص ادبی معیاروں کا وجود ہے۔
اس نقطے پر ایک عرصے تک مغرب میں کام ہوا اور چند برسوں سے ترقی پسند تنقید

کے تصورات کے محدود ہونے کی وجہ سے یا اس میں نمو پذیری کم ہو جانے اور جمالیاتی نظام وضع نہ کر سکنے کی وجہ سے جب ہمارے نئے ناقدین نے یہ بات کہی کہ ادب کو خالص ادبی معیاروں سے پرکھنا چاہیئے تو اس کا استقبال کیا گیا اور کچھ ایسا محسوس ہوا کہ گویا یہ کوئی ایسی بات ہے جو عرصے سے نظر انداز کی جاتی رہی ہے ۔ یہ ردِ عمل فطری ہے مگر خالص ادبی معیاروں کی جو بات کہی جا رہی ہے اسے بھی بالکل اسی سادہ ذہنی کے ساتھ قبول کیا جا رہا ہے جس طرح ترقی پسند تنقید کے بہت سے کلیوں کو تسلیم کر لیا گیا تھا ۔ اس مطالبے میں کہ ہمیں ادب کو اس کی اپنی طینت اور مزاج اور حقیقت کے اپنے مخصوص انداز ادراک کے مطابق سمجھنا چاہیئے ، کوئی ایسی بات نہیں ہے جس پر ہم برہم ہو کر کف در دہان ہو جائیں مگر یہ ضرور جاننا چاہیئے کہ آخر 'خالص ادب' سے مراد کیا ہے یا خالص ادبی معیار کیا ہیں ۔ ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ کہیں یہ ویسی بات تو نہیں ہے جس کا مطالبہ ایک زمانے میں مغرب میں 'خالص شاعری' Pure Poetry کی وکالت کرنے والے کر رہے تھے اور جس کا تجزیہ منطقی انداز سے کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ شاعری صرف پیکریت اور آہنگیت کا نام ہے اور پھر جب شاعری کے اور خالص ہونے کا مطالبہ ہوا تو معلوم ہوا کہ اس طرح تو وہ بصری پیکروں کا مجموعہ بن کر مصوری بن جائے گی اور آہنگیت موسیقی میں تبدیل ہو کر رہ جائے گی اور اس طرح خالص بننے کے عمل میں جو چیز غائب ہو جائے گی وہ ہے شاعری! اس صورت حال کی تاب نہ لا کر خالص شاعری کا مطالبہ از خود ختم ہو گیا ۔ مغرب میں اشاریت کی تحریک ہو یا پیکریت کی یا خالص شاعری کی سب کے پیچھے ایک طرح کا ردِ عمل جھلکتا ہے ادب میں افادیت کے انتہائی سطحی تصور پر اصرار کی وجہ سے یا اس میں اخلاقی اور سماجی خیالات کے براہ راست اور غیر مبہم اظہار کے مطالبے کی وجہ سے ۔ یہ اصرار ہمارے یہاں حالی سے لے کر احتشام حسین تک بڑی مولویانہ خشونت کے ساتھ کیا جاتا رہا ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ شاعری غیر افادی ہے اس کی افادیت شعری تجربے میں پیوست ہوتی ہے جو مختلف

سطحوں پر قاری تک منتقل ہوتا ہے اور اسے مختلف مدارج میں اندر سے بدلتا ہے، اس کی نظر کو بدلتا ہے اور بقول آئی اے رچرڈس کے اس کے ردّ عمل کے نظام میں ایک غیر محسوس تبدیلی لاتا ہے۔ شعری اظہار، ترسیل اور ابلاغ کے عمل اور وسائل کی تہ دار پیچیدگی کو سمجھنا اور سمجھانا بھی ادبی نقاد کا فرض ہے خواہ وہ ادبی تنقید کے کسی بھی دبستان سے وابستہ ہو۔ احتشام حسین کی عملی تنقید اور بالخصوص شعری تنقید کا مطالعہ کیجئے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ ان کی تنقید، عام سماجی اور عمرانی تنقید کی طرح ادب یا ادب پارے کو زیادہ باہر سے دیکھتی ہے اور زیادہ تر ان عناصر کی تلاش میں لگی رہتی ہے جو فن کی تخلیق کا سبب بنتے ہیں۔ یہ تنقید سببی یا Causal اجزا کو اتنی اہمیت دیتی ہے کہ محرکات تو اہم ثابت ہوتے ہیں اور جو شے عملاً دوسرے درجہ کی اہمیت اختیار کر لیتی ہے وہ ہے خود ادب پارہ یا تخلیق۔ یقیناً یہ طریقہ ہمیں بہت سی اہم معلومات فراہم کرتا ہے اور بڑی حد تک مفید بھی ہے مگر یہ طریقہ احتشام حسین ہی کیا ہمارے بہت سے ترقی پسند ناقدین کے یہاں ایک محدود تجزیے کا ذریعہ بن کر رہ گیا ہے اور نتیجے کے طور پر تاریخی، معاشرتی اور دوسرے مسائل کا ذکر زیادہ ہوتا ہے اور خود ادب پاروں کا کم اور کبھی کبھی تو یہ محسوس ہوتا ہے گویا نظم بیچاری کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ تاریخی نتائج کے ثبوت میں یہاں وہاں پیش ہوتی رہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس طریقے میں فنی تجزیے یا تخلیقی عمل کی تشریح، یا خود اس بات کے تجزیے کی گنجائش نہ ہو کہ کس طرح تخلیقی تجربہ بہت سے عناصر کو ایک اصول حقیقت Reality Principle کے مطابق (یہ نئی اصطلاح ہے ادیب کے نظریۂ زندگی، یا نظام اقدار کے اظہار کے لئے) جمالیاتی وحدت بخشتا ہے اور اس وحدت کے نتیجے میں وہ کس طرح تاثر کی ایک دنیا اپنے مخصوص وسائلِ اظہار کی مدد سے تخلیق کرتا ہے۔ معلوم نہیں ہم نے ادبی تجزیے کے اس طریقے کو مغرب کے ادبی تنقید کے بعض ایسے دبستانوں کی چیز سمجھ لیا ہے جو ہیئت کے فلسفے پر مبنی ہیں اور ہم اس سے ڈرنے لگے ہیں۔ ویسے یہ کام اتنا آسان بھی

نہیں ہے اس کے لئے ذہن اور جذبے کی جس درجے کی تخلیقی شادابی بیداری کی ضرورت ہے۔
افسوس ہے کہ وہ احتشام صاحب کے یہاں بھی نہیں ملتی۔ اس صلاحیت کا جیسا اظہار
مجنوں گورکھپوری کی عملی تنقید کرتی ہے اس کی مثال اردو کی ترقی پسند تنقید میں مشکل سے
ملے گی۔ یہ صلاحیت چونکہ شعری ادب کے سلسلے میں زیادہ مددگار ہوتی ہے اس وجہ سے
ہمارے زیادہ تر عمرانی نقاد، اپنی محدود شعری اور تخلیقی بصیرت کی وجہ سے شعری ادب کی
پرکھ، تحسین و تنقید میں ناکام رہتے ہیں اور وہ کامیاب ہوتے ہیں تو اپنے ان مضامین جن کی
حیثیت نظری ہوتی ہے یا پھر افسانوی یا ڈرامائی ادب کے میدان میں ان کا قلم زیادہ کامیابی
سے چلتا ہے کہ یہاں معاملہ Situational ہوتا ہے اور معنی کی سطحیں نسبتاً کم پیچیدہ
ہوتی ہیں۔ اسی لئے میرا خیال کچھ ایسا ہے اور ممکن ہے بہت سے لوگوں کو اس خیال سے اختلاف
بھی ہو کہ احتشام صاحب کی افتادِ طبع کچھ ایسی تھی کہ وہ تنقیدِ شعر کا کام کچھ زیادہ خوش اسلوبی سے
انجام نہیں دے سکتے تھے ہاں، ان کے ذہن کی خوبیاں دراصل نثری خوبیاں تھیں جن
کی وجہ سے وہ ایک اچھے دانشور، نظریہ ساز، اور علوم کے رمز شناس ضرور تھے مگر ان کے
ذوقِ شعر یا وجدان کے سلسلے میں کسی کو خوش فہمی ہو تو ہو مجھے بہرحال نہیں ہے۔ انھوں نے
اردو تنقید کے چند بہترین نظری مضامین لکھے ہیں اور اگر وہ توجہ کرتے تو افسانوی ادب کے
سب سے اچھے اردو نقاد بن سکتے تھے اس کی سب اچھی مثال فسانۂ آزاد کے لازوال کردار
خوجی پر ان کا لازوال مضمون ہے! میرے اس خیال سے یہ نہ سمجھئے کہ میں احتشام صاحب
کے ذوقِ ادب کی تحقیر کر رہا ہوں صرف کہنا یہ چاہتا ہوں کہ ان کا ذوق و ذہن فکری اور
فلسفیانہ ادراک پر حاوی تھا اور چونکہ شعری ادراک، اپنے مزاج کے اعتبار سے فکری ادراک
بہت [illegible] ہوتا ہے اس طرح ادب کے میدان میں وہ جس شعبے میں زیادہ گہرا نقش چھوڑ سکتے
تھے وہ تھا نثری یا افسانوی ادب۔ اس کام کی اہمیت یوں بھی ہے کہ ہمارے یہاں شعری
ادب پر تو اچھا برا کام ہوا ہے اور کافی ہوا ہے اور اس کام کی جیسی صلاحیت احتشام صاحب

میں تھی، سوچیے، وہ ہم میں سے کتنوں میں ہے۔ ان کے ذہن کے بارے میں خزمی اور مشا کے جس استعارے کا میں نے استعمال کیا ہے اس کے وزن و وقار کا اندازہ ہمیں اس وقت ہوگا جب ہم ایک ایسی نثر کی تشکیل میں کامیاب ہو جائیں گے جو جذبے کے علاوہ فکر کے تمام رنگوں اور پہلوؤں کے اظہار پر قادر ہو!

('محفل' کے زیر اہتمام سمینار میں، ۷ اپریل ۱۹۷۴ء کو پڑھا گیا)

پروفیسر رشید صدیقی صاحب کی تاریخ پیدائش

ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے — اپریل ۷۴، ۱۹ء — میں صفحہ ۲۱۶ پر پروفیسر رشید احمد صدیقی کی تاریخ پیدائش کے سلسلے میں میں نے وہ تمام تاریخیں لکھ دی تھیں جو مختلف کتابوں میں ملتی ہیں۔ اب خود پروفیسر رشید صدیقی صاحب نے، از راہ کرم، صحیح تاریخ پیدائش لکھ دی ہے، جو ۲۴ دسمبر ۱۸۹۲ء ہے۔ اس لحاظ سے اردو کے موجودہ ادیبوں اور دانش وروں میں، مولانا عبدالماجد دریا آبادی صاحب کے بعد، سب سے زیادہ سینیر ہیں۔ مولانائے محترم نے خود جو تاریخ پیدائش لکھی ہے، وہ ۱۶ مارچ ۱۸۹۲ء ہے (فروغ اردو۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی نمبر، ۱۹۶۷ء صفحہ ۹) اس لحاظ سے مولانا رشید صاحب سے کوئی ۹ ماہ بڑے ہیں۔

اس شمارے کے اسی صفحے پر پروفیسر محمد مجیب صاحب کا سنہ پیدائش کتابت کی غلطی سے ۱۹۰۷ء چھپ گیا ہے، صحیح سنہ ۱۹۰۲ء ہے۔

عبداللطیف اعظمی

غلام ربانی تاباں

میری پسندیدہ غزل

آج کی نشست میں قلی قطب شاہ کی ایک غزل پیش کر رہا ہوں۔ قلی قطب شاہ کے کلیات میں غزل کے علاوہ دوسرے اصناف سخن بھی شامل ہیں، لیکن بنیادی طور پر وہ غزل کا شاعر تھا، اس کا فارسی کا مطالعہ وسیع تھا۔ ظاہر ہے کہ اس کی غزلوں پر فارسی غزل کا پورا پورا اثر پڑا، اس نے غزل کی ہیئت فارسی سے لی اور اس کی تمام تر روایتوں کو اپنی اردو شاعری میں برقرار رکھا۔ جہاں تک خیالات، استعارات اور تشبیہات کا تعلق ہے اس کی غزلوں کو فارسی کی غزلوں کا چربہ کہا جا سکتا ہے لیکن عصری اور علاقائی اثرات بھی اُس کی غزلوں میں نمایاں ہیں۔ اُس کا لہجہ ہندی ہے، اُس کی غزلوں میں ہندی شاعری کا رس، نرمی اور لوچ ہے۔ ان دو خصوصیات نے اس کی غزلوں میں ایک گنگا جمنی حسن پیدا کر دیا ہے۔

قلی قطب شاہ کی زیادہ تر غزلیں وارداتی ہیں۔ اُس نے سیدھے سادے الفاظ میں اپنے دل کی بات کہدی ہے لیکن اس سادگی میں بڑی پرکاری ہے۔ قلی قطب شاہ میں غزل کے مزاج کے مطابق بحر کے انتخاب کا بڑا سلیقہ تھا۔ اس کی زیادہ تر غزلوں میں آپ دیکھیں گے کہ غزل کے موڈ اور بحر نے مل کر ایک مکمل اکائی کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اُس کی غزلوں میں ایک عجیب موسیقی کا احساس ہوتا ہے۔ کہیں وہ بحر کے انتخاب سے موسیقی پیدا کرتا ہے کہیں قافئے اور ردیف کی جھنکار سے۔ موسیقی کے لئے الفاظ کا

صحیح انتخاب اور ان کی مناسب ترتیب از بس ضروری ہے ۔ اس کے بغیر شعر میں موسیقی پیدا نہیں کی جاسکتی ۔ قلی قطب شاہ کی زیادہ تر غزلوں میں زبان کی غرابت کے باوجود موسیقی کی دھیمی دھیمی لے ملتی ہے ۔ کہیں کہیں یہ لے تیز بھی ہوجاتی ہے ۔ جو غزل آج آپ کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے اس میں موسیقی کی لَے نسبتاً تیز ہے ۔ اس کے علاوہ اس غزل میں ایک صحت مند انسان کے صحت مند جذبات کی عکاسی ہے جس کے بغیر انسانی زندگی مکمل نہیں ہوتی ۔ انسانی یا مجازی عشق کے اظہار میں انسان کو انتہائی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے ، تاکہ وہ ہوس پرستی اور ابتذال سے ملوث نہ ہوسکے ۔ اس چھوٹی سی غزل کا ہر شعر محبت کے جذبات سے لبریز ہے ۔ ہر شعر میں ایک خاص کیفیت اور اس کے پیدا کردہ اثرات کو نہایت فن کارانہ انداز میں پیش کیا ہے ۔ شاعر کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے نجی تجربات کو اس طرح ادا کرے کہ اپنے پڑھنے یا سننے والوں کو بھولی بسری یادوں کی دنیا میں پہنچا دے جہاں پہنچ کر وہ خود کو اُس کے تجربوں میں شریک سمجھنے لگیں یا دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے نجی تجربوں میں عمومیت پیدا کردے ۔ آپ قلی قطب شاہ کے اس شعر پر غور کیجئے :

پیاری پیار سوں پی ہے پیالا پیم کا تو ہے
ذہن سرخوش ، دِسن سرخوش ، رِسن سرخوش ، بچن سرخوش

پہلے مصرع میں ایک واقعہ بیان کیا ہے اور دوسرے مصرع میں اُس کے نتائج ۔ واقعہ کوئی اَن ہونا واقعہ نہیں ۔ دنیا میں اس قسم کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں جب دو دلوں کی رفتار ہم آہنگ ہوجاتی ہے یا دو نظریں ایک دوسرے کے لئے وقف ہوجاتی ہیں ۔ یہ عام تجربہ ہے ۔ اس میں کوئی جدت ہے نہ نیا پن ، لیکن ایک بڑا فن کار جب اپنے [illegible] آنکھیں اس کو بنا کر نکھار دیتا ہے تو یہ تخلیق بن جاتا ہے جس کی چمک دمک سے [illegible] کی نظریں خیرہ ہوجاتی ہیں ۔ قلی قطب شاہ نے دوسرے مصرع میں صرف سرخوش کی تکرار سے

عشق کی کیفیت کو نہایت حسین انداز میں بیان کر دیا ہے۔ محبت کرنے والے کا انگ انگ محبت کے جذبوں سے سرشار ہو جاتا ہے۔ اس کے نفس نفس میں محبت کی خوشبو ہوتی ہے اور نظر میں محبت کا عکس۔ اس کیفیت کو بیان کرنے کے لئے اس نے چند ٹکڑے استعمال کئے ہیں جن کا مجموعی اثر ایک تصویر کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور عشق کی سرشاری کو بڑے موثر انداز میں ظاہر کر دیتا ہے۔ یہ فن کارانہ چابک دستی ہر ایک کے بس کا کام نہیں۔

"این سعادت بہ زور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ"

چند خطوط سے تصویر مکمل کر دینا فن کی معراج ہے۔ ایک بات اور قابل غور ہے، شاعر نے پہلے مصرع میں "پ" کی تکرار سے اور دوسرے میں "ن" کی تکرار سے ایک طلسمی موسیقی کا اثر پیدا کر دیا ہے۔ سرگم میں پا اور نی کی جو ترتیب ہے اس نے مصرعوں میں اس کو برقرار رکھا ہے۔ ہندوستانی موسیقی خصوصاً دھرپد گائیکی میں زیادہ تر راگوں میں پنچم اور نشاد سروں کو مختلف انداز سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ قلی قطب شاہ کے لئے کہا جاتا ہے کہ وہ موسیقی سے واقف بھی تھا اور اس کا قدردان بھی، ہو سکتا ہے کہ مختلف راگوں میں پا اور نی کے مختلف movements نے اس کو غیر شعوری طور سے متاثر کیا ہو اور اس تاثر کے تحت اس نے مصرعوں میں پ اور ن کی تکرار سے ترنم پیدا کر دیا ہو۔

قلی قطب شاہ کی ایک اور خصوصیت کی طرف اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اردو غزل میں انسان کے دکھ درد اور اس کے غم کے بیان نے روایت کی شکل اختیار کر لی ہے۔ کیٹس نے کہا ہے کہ ہمارے میٹھے گیت وہی ہیں جو دکھ درد کو بیان کرتے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ غم کا جذبہ شعر کی تخلیق کا واحد نہ سہی مگر بڑا محرک ضرور ہوتا ہے، لیکن اچھے شاعر کے لئے ضروری نہیں کہ وہ دکھ درد کی مصنوعی کیفیات پیدا کر کے شعر میں تاثیر پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس سے تاثیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایک بناوٹ پن کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اس قسم کی [illegible] اگر

بغیر کسی شعوری کوشش کے کوئی صنعت یا محاورہ شعر میں استعمال ہو جائے تو اس سے شعر کا حسن دوبالا ہو جاتا ہے، لیکن صنعت یا محاورہ استعمال کرنے کے لئے اگر شعر کہا جائے جیسا کہ ہمارے اساتذہ اکثر کیا کرتے تھے تو اس شعر میں نہ کوئی حسن ہوتا ہے اور نہ کوئی تاثیر۔ قلی قطب شاہ بادشاہ تھا، اس کو ہر نعمت میسر تھی، ظاہر ہے کہ اس کے یہاں غم کے امکانات نسبتاً بہت کم تھے، اس لئے اس کی شاعری میں غم کا بیان نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس کی غزلیں نشاطیہ رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ یہ غزل جو آپ ابھی سنیں گے میری بات کی تائید کرتی ہے۔ اس میں محض نشاط و سرخوشی کے جذبات ہیں، آسودگی کا بیان ہے، جسم کی پکار ہے، دکھ درد کا دور دور پتا نہیں، پھر بھی تاثیر ہے، شدت ہے، خلوص ہے۔ اب آپ غزل سماعت فرمایئے:

پیا سوں رات جاگی ہے سو دستی ہے شو دھن سرخوش
وزن سرخوش، نینن سرخوش، انجن سرخوش، مُین سرخوش

پیاری پیار سوں پی ہے پیالا ہیم کا تو ہے
دہن سرخوش، دسن سرخوش، رسن سرخوش، بچن سرخوش

نین متوالے ہو جھلتے پیالے ہیم پی پی کر
جوبن سرخوش ہے، من سرخوش، سوتن سرخوش، کرن سرخوش

چڑھی ہے نیہہ کی مستی سکی کوں پیو کے سنگاتے
چمن سرخوش، چلن سرخوش، ہلن سرخوش، ڈلن سرخوش

(آل انڈیا ریڈیو کے شکریہ کے ساتھ)

ڈاکٹر عنوان چشتی

شعری آہنگ کا تجزیہ

آہنگ زبان کی فطرت میں شامل ہے۔ اس لئے نثری تخلیق ہو یا شعری، اس میں آہنگ ضرور ہوتا ہے مگر دونوں کا مزاج جداگانہ ہوتا ہے۔ شعری آہنگ دو قسم کا ہوتا ہے ایک داخلی آہنگ دوسرا خارجی آہنگ۔ داخلی آہنگ میں خیال اور جذبے کا آہنگ شامل ہے۔ خارجی آہنگ میں حروف کی غنائیت، الفاظ، تراکیب اور زبان کی مختلف شکلوں کی موسیقیت، جملوں اور فقروں نیز پیراگرافوں کا ترنم شامل ہے۔ یہ آہنگ ہر اس تخلیق، تحریر یا بول چال میں پایا جاتا ہے جس کا ذریعۂ اظہار زبان ہے۔ اس لئے یہ آہنگ تحریری و زبانی نیز نثری و شعری ہر طرح کی زبان اور تخلیق میں مشترک ہے، البتہ ہر جگہ اس کا رنگ الگ الگ ہوتا ہے، اس آہنگ کے علاوہ خارجی آہنگ میں اوزان و بحور کا آہنگ بھی شامل ہے۔ دراصل یہی اردو شاعری کا بنیادی آہنگ ہے جو عروضی نقطۂ نظر سے نظم و نثر کے درمیان امتیاز پیدا کرتا ہے۔ خارجی آہنگ کو محض چند خارجی اصول اور قاعدوں تک محدود نہیں کرنا چاہئے۔ اس کی جڑیں داخلی آہنگ میں پیوست ہوتی ہیں بلکہ اعلیٰ شاعری میں خارجی اور داخلی آہنگ ایک دوسرے میں تحلیل ہو کر ایک غنائی لہر بن جاتے ہیں اور تخلیقی عمل کے دوران جذبہ و خیال کا آہنگ ہی خارجی آہنگ کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس لئے شعری آہنگ پر غور کرتے ہوئے داخلی آہنگ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

شاعری میں حروف کی غنائیت کی خاص اہمیت ہے۔ آواز کی دو قسمیں ہیں۔ ایک

آوازِ مطلق اور دوسری آوازِ متناسب یعنی موسیقی۔ آوازِ مطلق کا تناسب معین نہیں ہوتا۔
ایسی آواز کی تموجات کی گنتی نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی یہ تموجات کسی اصول کی پابندی ہوتی
ہیں۔ مثلاً بجلی کی کڑک، بم پھٹنے کی آواز، دیوار گرنے کا شور وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں
آوازِ متناسب یعنی موسیقی میں آواز ہمیشہ متناسب اور متواتر ہوتی ہے۔ موسیقی سے
جو صوتی لہریں پیدا ہوتی ہیں ان کا درمیانی فاصلہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے اور ان میں ایک
مخصوص نسبت ہوتی ہے۔ اگر اردو حروف تہجی کو سر تیان تسلیم کرلیں تو تجربہ ہوگا کہ ان کی
تکرارِ خاص سے نغمہ پیدا ہوتا ہے۔ اِس اصول پر اردو حروف تہجی کو پرکھئے تو معلوم ہوگا کہ
ان میں سے ہر ایک ہندوستانی موسیقی کے سات سروں میں سے کسی نہ کسی سر کے تحت
آتا ہے اور وہی صوتی تاثر پیدا کرتا ہے ــــ اردو کی کوز آوازوں کو بہت کرخت سمجھا
جاتا ہے ان آوازوں کی جڑیں بھی ہماری قومی موسیقی میں پیوست ہیں۔ مثلاً ڈھول کی
آواز کو ہم اپنی روزآنہ کی زندگی سے الگ نہیں کرسکتے اور بجلی کی کڑک کے اثر اور صوت
کو "ڑ" کے بغیر ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔ حروف کی موسیقی کی بھدی اور ناگوار صورت بعض
جگہ تکرارِ حروف کی صورت میں ملتی ہے۔ دلکش نیز سامعہ نواز صورت سرحرفی صنعت
میں دکھائی دیتی ہے اردو حروف کا صوتیاتی تجزیہ حروف کی آواز اور آواز کی اشاریت
نیز کیفیت کو واضح طور پر ظاہر کرسکتا ہے اس لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ شاعری میں حروف
کی غنائیت بہت اہمیت رکھتی ہے۔

لفظ حروف کا مجموعہ ہوتا ہے اس لیے اس میں بہت سی آوازیں تحلیل ہوکر ایک
اکائی بن جاتی ہیں۔ لفظ کی موسیقی حروف کی غنائیت سے زیادہ ممتاز ہوتی ہے۔ ایک
تو یہ کئی آوازوں کا مرکب ہوتی ہے، دوسرے بامعنی ہوتی ہے۔ لفظ کی موسیقی خیال اور
جذبے کے آہنگ سے وابستہ ہوتی ہے اس لئے اور زیادہ موثر ہوجاتی ہے تکرارِ حروف

تجنیس، سر حرفی صنعت، قوافی، ہم مخرج الفاظ ہم آہنگ اور ہم وزن الفاظ کے ذریعہ الفاظ کی موسیقی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ اونومیٹاپوئیا میں اصل آواز سے معنی کی ترسیل کی جاتی ہے۔ مثلاً

ہو کا عالم تھا وہاں کرتا تھا جنگل بھائیں بھائیں
سننی اٹھتی تھی سن سن کر ہوا کی سائیں سائیں

اس شعر میں بھائیں اور سائیں کی آواز جنگل کے سنسان پن کی ترسیل کرتی ہے۔ یہ صنعت آشیا یا واقعات کی صوتی تصویر کے ذریعہ ہی متاثر نہیں کرتی بلکہ اس میں لوری کا سا جادو ہوتا ہے جو وجد طاری کر دیتا ہے۔ اگر دو لفظ تلفظ میں مشابہ اور معانی میں مختلف ہوں تو یہ صنعت "تجنیس" کہلاتی ہے اس کی بہت سی قسمیں ہیں ان سب قسموں کو بہ اعتبار اتصال حروف اور انفعالِ حروف تجنیسِ متصل اور تجنیسِ منفصل کہتے ہیں۔ مثلاً

غل تھا کہ اب مصالحتِ جسم وجاں نہیں
لو تیغِ برق دم کا قدم درمیاں نہیں

(دبیر)

اس میں برق کا ق دم میں مل کر قدم کا متجانس ہو گیا ہے اس کے علاوہ دم اور قدم کے (دم) کے آہنگ نے زور اور کیفیت پیدا کی ہے۔ تجنیس سے ملتی جلتی سر حرفی صنعت ہے جب مختلف الفاظ ایک ہی حرف سے شروع ہوں اور یک حرفی آواز کا گہرا تاثر پیدا کریں تو سر حرفی صنعت وجود میں آتی ہے۔ مثلاً

چلی واں سے دامن بچاتی ہوئی
کٹورے کو کٹورے سے بجاتی ہوئی

اس شعر کے "کٹورے کو کٹورے" کے ٹکڑے میں "ک" کی تکرار سے ایک خاص نغمہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح ہم صوت حروف نغمگی کا جادو جگا دیتے ہیں۔ مثلاً

مرے بدن کو جلاتا ہوا ہر اک لمحہ
گزر رہا ہے مری روح سے شرر افشاں
مرے شعور
مرے کربِ آگہی کی خیر
ضمیر و ظرف و زر، ذہن و زندگی کی خیر

میں ض، ظ، ز، ذ اور ز کی ہم صوت آوازوں کی زنجیر نے ایک خاص قسم کی صوتی فضا کی تشکیل کی ہے۔ جب ایک لفظ کی آواز دوسرے لفظ کی آواز کو پکڑتی ہے تو آوا نبازگشت کی سرحد آجاتی ہے۔ الفاظ کی یہ اور ایسی ہی تمام صورتیں بیان میں زور اور حسن پیدا کرتی ہیں نیز نازک اور پیچیدہ خیال کی تہوں کو آواز کی کیفیت سے کھولتی ہیں۔ اس گفتگو کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حروف اور الفاظ کی موسیقی محض آرائش کے لئے نہیں ہوتی بلکہ جذبات کی شدت کو نقطۂ عروج تک پہنچانے کے لئے کسی خیال کو ذہن نشین کرنے کے لئے معانی کے معمولی اختلافات کو نمایاں کرنے کے لئے اور نثر و نظم میں آواز کی اشاریت کے امکانات سے استفادہ کرنے کے لئے ہوتی ہے شاعری میں اس سے بحر و وزن کی یکسانیت کے تاثر کی بے کیفی میں بھی کمی ہوتی ہے۔ بعض نظموں میں الفاظ کی صوتی شکلیں اپنے غنائی اور مرکب اثرات کی وجہ سے پوری نظم کا خلاصہ بن جاتی ہیں اور ذہن پر نظم کے خاکے کو روشن کرتی ہیں۔ فیض کی نظم "رنگ ہے دل کا مرے" اور "افریقا" اسی نوع کی نظمیں ہیں۔ جدید تر شاعری میں بھی اس کی دلکش مثالیں نظر آتی ہیں۔

الفاظ کی شکلیں دو قسم کی ہوتی ہیں ایک وہ جو لغت میں محفوظ ہیں دوسری وہ جو نادرہ فکر و خیال کی ترسیل کے لئے تراشی جاتی ہیں۔ پہلی لغوی اور دوسری کو مجازی شکلیں کہتے ہیں مجازی شکلوں میں تشبیہ، استعارہ، اشارہ، پیکر اور علامت کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ ان شکلوں کی ترتیب و تنظیم سے جو صوتی کیفیت ابھرتی ہے وہ لغوی شکلوں کی صوتی کیفیت

سے زیادہ ممتاز اور موثر ہوتی ہے اس لئے حروف اور الفاظ کی حدوں میں بھی شعری آہنگ نثری آہنگ سے زیادہ اثر انگیز اور نمایاں ہوتا ہے۔ الفاظ سے تراکیب جملوں اور مصرعوں کی تنظیم ہوتی ہے اس لئے آوازوں کی ایک زنجیر سی بنتی چلی جاتی ہے۔ جس کا براہِ راست تعلق بنیادی خیال، شعری تجربے کی بنیادی خصوصیت اور داخلی آہنگ سے ہوتا ہے مولانا شبلی نے الفاظ کو جہاں سیاق وسباق سے الگ کر کے دیکھا ہے وہاں ان کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ

"الفاظ متعدد قسم کے ہوتے ہیں بعض نازک لطیف شستہ صاف رواں اور شیریں اور بعض پر شوکت متین اور بلند۔[1]"

اگر لفظوں کی الگ الگ ذاتیں اور برادریاں ہوتی تو ہر شخص اعلیٰ ذات کے الفاظ کا انتخاب کر کے شاعر بن جاتا۔ مگر تجربہ شاہد ہے کہ شاعری اچھے اور مترنم الفاظ سے وجود میں نہیں آتی بلکہ اعلیٰ شاعری خود اپنی زبان کو جنم دیتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ زبان محلِ استعمال سے فصیح اور غیر فصیح ہوتی ہے بلکہ صوتی نقطۂ نظر سے بھی تخلیقی تجربے کے تابع ہوتی ہے۔ شاعری میں ہر اس آواز کی اہمیت ہے جو مخصوص شعری تجربے کی حد آخر تک صورت گری اور ترسیل کرتی ہے۔ اس لئے صوتی شکلوں کا تخلیقی استعمال مستحسن اور غیر تخلیقی یا تقلیدی استعمال مکروہ ہے۔

الفاظ وتراکیب سے جملے اور مصرعے وجود میں آتے ہیں۔ جو ایک دوسرے میں پیوست اور تحلیل ہوتے ہیں۔ صوتی نقطۂ نظر سے مرکب آوازوں کی زنجیریں بنا دیتے ہیں۔ شبلی کا خیال ہے کہ

---

[1] شبلی نعمانی، شعر العجم حصہ چہارم (۱۹۵۱)۔ اعظم گڑھ ص ۵۹

"جو الفاظ ایک ساتھ کلام میں آئیں ان میں باہم ایسا توافق، تناسب، موزونی اور ہم آوازی ہو کہ سب مل کر گویا ایک لفظ یا ایک ہی جسم بن جائیں یہی بات ہے کہ جس کی وجہ سے شعر میں وہ بات پیدا ہوتی ہے جس کو انسجام کہتے ہیں ....

یہی وہ وصف ہے جس کی وجہ سے شعر میں موسیقیت پیدا ہوتی ہے[1]۔"

یہ نقطہ نظر عضوی ہیئت کے تصور سے قریب تر ہے۔ در اصل الفاظ شعری تجربے کی خارجی صورت گری کرتے ہیں۔ اس لئے لفظ، لفظ سے ترکیب، ترکیب سے مصرعے اور مصرعے پوری نظم سے اس طرح وابستہ ہوتے ہیں کہ انھیں اپنی جگہ سے اور ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی عضوی ہیئت کا آہنگ بھی عضوی مکمل اور موثر ہوتا ہے جس کو شبلی نے "موسیقیت" کہا ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ صوتی صنعتوں کا تقلیدی اور مطلق استعمال گمراہ کن ہے مگر آواز اور آواز کی وہ اشاریت جو تخلیقی تجربے سے وابستہ ہوتی ہے اور داخلی آہنگ کا خارجی روپ ہوتی ہے شاعری کی روح ہے۔

اب تک حروف و الفاظ اور الفاظ کی جن شکلوں کا ذکر ہوا وہ نثر و نظم میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں اور دونوں جگہ ان کی صوتی اہمیت مسلم ہے۔ نثر کی مختلف سطحیں ہیں شلاً بول چال کی نثر اور تحریری نثر۔ نثر کا آہنگ، الفاظ کی ترتیب، ترکیبوں کی ساخت اور جملوں کی وضع میں موجود ہوتا ہے۔ بول چال کی زبان کا آہنگ غیر مرتب، ناہموار اور لچکدار ہوتا ہے۔ اس میں کافی اتار چڑھاؤ ہوتا ہے۔ تحریری نثر کی کئی قسمیں ہیں شلاً کاروباری زبان، علمی زبان اور تخلیقی زبان۔ بول چال کی زبان کے آہنگ کے مقابلے میں علمی و ادبی نثر کا آہنگ کسی قدر متعین اور ہموار ہوتا ہے۔ تخلیقی زبان کے آہنگ میں علمی اور ادبی زبان سے

---

[1] شبلی نعمانی: شعر العجم حصہ چہارم (۱۹۵۱) اعظم گڑھ ص ۴۳

کہیں زیادہ جذباتی تموج ہوتا ہے۔ جذبات کی شدت سے اس میں گہرائی ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ ایک خاص قسم کی تال بھی پیدا ہوجاتی ہے۔ یہیں سے ادب لطیف، شاعرانہ نثر، ہم آہنگ نثر، نثر کی صوتی قسموں (نثر موجز، مقفیٰ اور مسجع) نیز نثری شاعری کی حدیں شروع ہوجاتی ہیں۔ نثر میں شعریت جذبہ کی شدت اور آہنگ کی زیادتی سے ہی پیدا ہوتی ہے۔ نثر کے آہنگ کی حد کہاں ختم ہوتی ہے اور شعری آہنگ کی منزل کہاں سے شروع ہوتی ہے۔ اس کا فیصلہ کرنا ایک دشوار امر ہے۔ پھر بھی بعض نمایاں خصوصیات کے تعین کے بعد دونوں کے درمیان ہلکا سا خطِ امتیاز کھینچا جاسکتا ہے۔ حروف و الفاظ اور جملوں کی نحوی ترتیب کے آہنگ کو نثری اور عروض و بحر و وزن کے آہنگ کو شعری آہنگ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ شعری آہنگ میں نثری آہنگ اور جذبہ کا داخلی آہنگ بھی شامل ہوتا ہے مگر خارجی طور پر وزن و بحر کا آہنگ ہی نثری و شعری آہنگ میں وجہ امتیاز ہے۔

تاریخ ادب کا یہ ایک دلچسپ تجربہ ہے کہ نثری آہنگ شعری آہنگ کے دائرہ میں نفوذ کرتا رہا ہے۔ اردو میں صنعت نظم النثر مرجز، مقفیٰ اور مسجع نثر میں عروضی آہنگ کی جھلک ملتی ہے۔ انگریزی کی ہمہ آہنگ نثر (Polyphonic Prose) میں شعری آہنگ کے نفوذ کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے۔ صنعت نظم النثر میں نظم کی تشکیل اس طرح کی جاتی ہے کہ اس کو ازروئے قواعد نثر کے انداز پر پڑھ سکیں۔ یعنی نظم کا نثر کے مطابق ہونا ضروری ہے اور اس کا نثر کے طریقے سے لکھا جانا بھی ضروری ہے۔ نثر مرجز میں دو فقروں کے مقابل الفاظ کا ہم وزن ہونا ضروری ہے۔ مقفیٰ نثر میں قافیہ کی موجودگی ضروری ہے اس کے علاوہ نثر مسجع میں دو فقروں کے آخری لفظوں کا باہم مقفیٰ ہونا یا آخری حروف کا متحد ہونا ضروری ہے۔ اس طرح قافیہ اور الفاظ کے مساوی الوزن ہونے کی شرط نثر میں شعری آہنگ کے ابتدائی نفوذ کی نشاندہی کرتی ہے۔ انگریزی کی ہمہ آہنگ کے بعض

نقروں میں عروض وزن ہوتا ہے اور اس میں انگریزی زبان اور عروض کے دیگر آہنگ بھی ملے جلے ہوتے ہیں۔ ان تمام شکلوں میں کسی نہ کسی حد تک نثر میں شعری آہنگ کے نفوذ کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن بعض ایسی شعری اقسام بھی ہیں جن کے آہنگ پر نثری آہنگ کا اثر ہے۔ ان میں شاعرانہ نثر ادب لطیف اور نثری شاعری خاص ہیں شاعرانہ نثر اور ادب لطیف میں تخیلی گلکاریوں اور جذباتی وفور سے ایک خاص نوع کا آہنگ پیدا ہوتا ہے جو حروف الفاظ اور جملوں کی وضع سے ابھرتا ہے۔ نثری شاعری کے آہنگ پر نثری آہنگ کا اثر صاف صاف دکھائی دیتا ہے فرانس کی ورس لبر انگریزی کی "پروز پوئٹری" اور اردو کی نثری شاعری پر ان اثرات کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ حالی نے تو محض یہ کہا تھا کہ "شعر کے لئے وزن ایسی چیز ہے جیسے راگ کے لئے بول" مگر ڈاکٹر محمد حسن نے یہاں تک لکھ دیا کہ ...

> "قافیہ کی ناگزیریت ختم ہو چکی ہے اب لازم ہے کہ وزن اور بحر کی ناگزیریت کو ختم کیا جائے اور شاعر فکر محسوس کی توانائی اور دلکشی کے بل پر شعر میں جادو جگائے۔ وزن اور بحر کا سہارا نہ ملے۔"[۱]

انھوں نے نہ صرف یہ کہ "وزن و بحر" کی ناگزیریت کو ختم کیا ہے بلکہ شعری آہنگ یعنی وزن و بحر سے تہی نظمیں بھی لکھی ہیں۔ ڈاکٹر محمد حسن کے علاوہ سجاد ظہیر نے بھی نثری نظمیں لکھی ہیں اور دوسرے بہت سے نئے شعرا بھی ایسی تخلیقات پیش کر رہے ہیں جن میں وزن و آہنگ نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن کی نظم "ویران غار" جو نذرویت نام ہے دیکھئے:

ان ویران غاروں کو دیکھو

یہاں
انسانیت کی جرأت کی کہانی دفن ہے

۱؎ ماہنامہ کتاب لکھنؤ۔ شمارہ ۱۱۳ ص ۱۷

یہاں انسان نے اندھی طاقت سے ٹکر لی تھی
ہمدردی کے بول
سارے ہمدردوں کے پاؤں کی زنجیر بنے تھے
اور لیڈرے
ہمارے ہنستے ہوئے بچوں کو کچلتے رہنے کے لئے آزاد تھے
اک نظر ان ویران غاروں کو دیکھو۔
کہیں یہ وہی غار تو نہیں جن کی اوٹ سے ہر روز نیا سویرا
لیڈروں کے لئے آگ
ہمدردوں کے لئے شرم
اور دبے کچلوں کے لئے امید کی ننھی سی کرن لے کر ابھرتا ہے

یہ نظم ڈاکٹر محمد حسن کے نثری شاعری کے تصور کے عین مطابق ہے۔ اس میں وزن و بحر سے نجات حاصل کر لی گئی ہے اور جملے کی نحوی ترتیب کے آہنگ یعنی خالص نثری آہنگ کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ اردو کی نثری شاعری پر ایک تو مغرب کی "پروز پوئٹری" کے تصور کا اثر ہے دوسرے یہ کہ منطقیوں کی شاعری کی تعریف کے مطابق ہے جس میں "کلامِ مُخیّل" کو شاعری کہا گیا ہے۔ عربی فارسی اور اردو کی بلاغت اور عروض کی کتابوں میں شعر کی منطقی تعریف کلام تخیل ہی درج ہے مگر بعد کے نقادوں نے اس میں جذبہ کے عنصر کا اضافہ کر دیا ہے جن میں شبلی بھی ہیں۔ مغربی نقادوں نے زیادہ سائنٹفک انداز میں سوچا اور انھوں نے شاعری کے عناصر کا تجزیہ کرتے ہوئے تخیلی عنصر اور جذباتی عنصر میں ادراکی عنصر کا اضافہ کیا مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاعری کے تکنیکی عناصر یعنی بحر و وزن کے بغیر کوئی تخلیق محض مذکورہ بالا عناصر کی وجہ سے شاعری کہلا سکتی ہے۔ اگر اس اصول کو مان لیا جائے تو ہر وہ نثر جس میں ان تینوں عناصر میں سے کوئی ایک دو یا تینوں موجود ہوں شاعری

کہلائے گی اور بنیادی طور پر ہر نثر نگار کو شاعر ماننا پڑے گا کیونکہ کم و بیش ہر قسم کی تخلیقی نثر میں یہ تینوں عناصر ملتے ہیں۔

اب تک جتنی نظمیں "نثری نظمیں" کے نام سے شائع ہوئی ہیں ان کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین قسم کی ہیں ایک وہ جو وزن و بحر سے بالکل عاری ہیں ایسی نظموں میں سجاد ظہیر کی "بلور کے پیالے" اور ڈاکٹر محمد حسن کی "ویران غار" شامل ہیں۔ دوسری وہ جن کے بعض مصرعے یا حصے کسی رکن کی تکرار سے مرتب ہوئے ہیں یعنی جن کے بعض حصوں یا مصرعوں میں وزن بحر موجود ہے اور باقی مصرعوں یا حصوں میں نہیں ہے۔ ایسی نثری نظمیں پڑھ کر انگریزی کی ہمہ آہنگ نثر (Polyphonic Prose) کی یاد آتی ہے ایسی نظموں میں ڈاکٹر محمد حسن کی "چی کے نام" اور سجاد ظہیر کی "دیار" شامل ہیں۔ تیسری وہ نظمیں ہیں جن کا آہنگ کسی رکن کی مختلف تعداد پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن کی ایسی نظموں میں "مجرم" "جب تلک ایسا نہ ہو" اور "غبارہ" شامل ہیں۔ ایسی نظموں کو نثری کہنا صحیح نہیں ہے یہ آزاد نظم کا کسی قدر لچکدار روپ ہیں۔ بیشتر نثری نظمیں پہلی اور دوسری قسم کی ہیں۔ اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ خالص نثر اور خالص نظم کے درمیان ایک ایسا رقبہ بھی ہے جہاں نثر کا آہنگ نظم کے دائرے میں اور نظم کا آہنگ نثر کے دائرہ میں نفوذ کرتا رہا ہے۔ اس کی حقیقت بفر اسٹیٹ کی سی ہے۔

شعری آہنگ کی مخصوص اور متعین صورت کا نام بحر ہے اردو میں بحر کی بنیاد رکن پر ہے۔ رکن کے معنی ستون ہیں جس طرح مکان کی بنیاد ستون پر ہوتی ہے اسی طرح بحر کی بنیاد رکن پر ہوتی ہے ہر ایک رکن کا ایک وزن ہوتا ہے۔ عروضوں کی اصطلاح میں دو کلموں کے حرکت و سکون کے مساوی ہونے کو وزن کہا جاتا ہے۔ ارکان کی تعداد دس ہے۔ انھیں کے الٹ پھیر اور زحافات کے عمل سے نئے ارکان اور نئی بحریں بن جاتی ہیں۔ زحاف کا عمل

چار صورتوں میں ہوتا ہے (الف) کسی حرف کو ساکن کر کے (ب) کسی حرف کو متحرک کر کے (ج) کسی حرف کو ساقط کر کے (د) کسی حرف کو بڑھا کر ۔ زحافات کے عمل سے بحروں کے دائرہ میں لچک اور وسعت پیدا ہوتی ہے وہ لوگ جو عروض کو بہت محدود اور مصنوعی خیال کرتے ہیں ۔ اگر عروض کے امکانات کا جائزہ لیں تو اپنے خیال کو تبدیل کرنے پر مجبور ہو جائیں گے ۔ اردو رباعی کو ہی لیجئے جس کا دائرہ بہت تنگ تصور کیا جاتا ہے اس کے بنیادی اوزان دو ہیں :

ایک مفعول مفاعیلُ مفاعیلُ فعل / فعول

اور دوسرا مفعول مفاعلن مفاعیل فعل / فعول

ہے ان دو اوزان سے رباعی کے چوبیس اوزان بنتے ہیں ۔ نجم الغنی نے ایک چارٹ کے ذریعہ رباعی کے اوزان کے امکانات کی طرف اشارہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان چوبیس اوزان سے اختلاف وزن اور ترتیب مصاریع سے بیاسی ہزار نو سو چوالیس رباعیاں لکھی جاسکتی ہیں[1] کیا اردو کا کوئی شاعر یا نقاد یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے ان تمام اوزان میں رباعیاں لکھیں ۔ اگر نہیں تو پھر عروض کی تنگ دامانی کا شکوہ کیوں ۔

رباعی کے سلسلے میں ایک بات اور کہنے کی اجازت چاہتا ہوں وہ یہ کہ رباعی کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں رباعی کے اوزان میں اجتہاد کی گنجائش باقی ہے ۔ رباعی کے حسب ذیل مسلمہ اصول ہیں :

(۱) رباعی بحر ہزج سے ماخوذ ہے اور اس کے بنیادی اوزان دو ہیں ۔

(۲) رباعی کے صدر و ابتدا ہمیشہ اخرب ہوتے ہیں ۔

(۳) رباعی میں سبب کے بعد ہمیشہ سبب اور وتد کے بعد وتد آتا ہے ۔

---

1. نجم الغنی ، بحر الفصاحت : (۱۹۲۶) لکھنؤ ص ۲۸۲

(۴) رباعی میں معاقبہ نہیں ہوسکتا (یعنی ۳ متحرک ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے)

ان اصولوں کی روشنی میں اگر رباعی کے حشو دوم میں رکن مکفوف کی جگہ مقبوض رکھ دیا جائے تو رباعی کے بارہ نئے اوزان حاصل ہوجاتے ہیں جو یہ ہیں:

(۱)	مفعولُ	مفاعیلُ	مفاعلن	فعل
(۲)	"	"	"	فعول
(۳)	"	مفاعیلن	فاعلن	"
(۴)	"	"	"	فعل
(۵)	مفعولن	مفعولُ	مفاعلن	"
(۶)	"	"	"	فعول
(۷)	"	مفعولن	فاعلن	"
(۸)	"	"	"	فعل
(۹)	مفعولُ	مفاعلن	مفاعلن	"
(۱۰)	"	"	"	فعول
(۱۱)	مفعولن	فاعلن	مفاعلن	"
(۱۲)	"	"	"	فعل

یہ بارہ نئے اوزان رباعی عروض اور رباعی کے مسلّمہ اصول کی روشنی میں صحیح ہیں۔ اس لئے رباعی کے اوزان چوبیس کی جگہ چھتیس ۳۶ ہوجاتے ہیں۔ اب اگر ان ۳۶ اوزان کا چارٹ نجم الغنی کے اصول کے تحت مرتب کیا جائے تو اوزان کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار چار سو سولہ ہوجاتی ہے۔

ابھی تک عروض کی آزادیوں سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھایا گیا عروض میں ایک بحر کے دو اوزان کا اجتماع جائز ہے۔ یعنی ایک شعر میں سالم اور محذوف ارکان کے

اجتماع کی اجازت ہے۔ اس اصول سے عظمت اللہ خاں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ ان کی نظم "ننھا غاصب" کا یہ شعر معہ وزن و بحر دیکھئے جس میں سالم اور محذوف ارکان کا اجتماع کیا گیا ہے۔

مرے گھر کی دیوی کے بالائے سینہ — کھلا ہے محبت کا تازہ کنول

فعولن فعولن فعولن فعولن — فعولن فعولن فعولن فعل

بحر متقارب سالم — بحر متقارب محذوف

بعض شاعروں نے ایک نظم میں دو یا دو سے زیادہ بحروں کو برتا ہے۔ ڈرامائی اور طویل نظموں میں دو یا دو سے زیادہ بحروں کا اجتماع قرینِ قیاس ہے۔ اگر بحر کی تبدیلی جذبہ کی تبدیلی سے وابستہ ہے تو مستحسن ہے ورنہ گمراہ کن ہے۔

آزاد نظم کے آہنگ کا تجربہ ان دونوں صورتوں سے زیادہ متنوع، وسیع اور لچکدار ہے۔ آزاد نظم میں بحر سے نجات حاصل کرنے کے باوجود وزن کی پابندی کی جاتی ہے۔ آزاد نظم کے مصرعے مساوی الوزن نہیں ہوتے بلکہ خیال یا جذبہ کے بہاؤ کے تحت طویل اور مختصر ہوتے ہیں یعنی ہر مصرع میں ارکان کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ اردو میں اس کی دو واضح صورتیں ملتی ہیں۔ ایک یہ کہ نظم کے ہر مصرع میں تعدادِ ارکان مختلف ہوتی ہے مگر ہر رکن سالم آتا ہے دوسری یہ کہ ایک رکن کو توڑ کر دو مصرعوں میں بکھیر دیا جاتا ہے۔ اس کی ابتدائی مثالیں شرر کے منظوم ڈراموں میں نظر آتی ہیں جو بنیادی طور پر نظم سے قریب تر ہیں۔ آزاد نظم کے آہنگ کی تفہیم کے لئے میراجی کی نظم "اونچا مکان" کا یہ ٹکڑا دیکھئے:

بے شمار آنکھوں کو چہرے میں لگائے ہوئے اِستادہ ہے تعمیر کا اک نقشِ عجیب

فاعلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعِلاتن فعلان

اے تمدن کے نقیب

فاعلاتن فعلن

تیری صورت ہے مہیب

فاعلاتن فعلن

ذہن انسانی کا طوفان کھڑا ہے گویا

فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

اس ٹکڑے کے ہر مصرع میں ارکان کی تعداد مختلف ہے۔ پہلے میں آٹھ دوسرے اور تیسرے میں دو دو اور چوتھے میں چار ہے۔ اس مختصر سی گفتگو سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ اگرچہ عروض میں بحروں کا مخصوص اور متعین نظام ہے مگر اس میں زحافات کے عمل سے کافی وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اردو عروض میں کافی لچک ہے اگر اس کے امکان کو تلاش کیا جائے تو رکن کے آہنگ کے سے بہت سے نئے آہنگ پیدا ہوسکتے ہیں۔ ضرورت اجتہاد کی ہے تقلید کی نہیں۔

ہندی میں دو قسم کے چھند ہوتے ہیں۔ ماترک چھند اور ورنک چھند۔ پہلے کو ماترائی اور دوسرے کو اجزائی کہا جاسکتا ہے۔ ماترائی چھندوں کا انحصار ماتراؤں اور اجزائی چھندوں کا انحصار اجزا (حروف) پر ہے۔ ماترائیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ لگھ یعنی خفیف ماترائیں اور گرو یعنی طویل ماترائیں۔ ہندی کے ماترائی چھندوں میں ماترا کی تعداد مقرر ہوتی ہے۔ ماتراؤں کی تعداد کے علاوہ دو اور اصول پیش نظر رکھے جاتے ہیں ایک یہ کہ مصرع میں وقفہ کا مقام متعین ہوتا ہے یعنی یہ طے ہوتا ہے کہ مصرع میں کتنی ماتراؤں کے بعد بشرام یا وقفہ ہوگا دوسرے یہ کہ مصرع کی بعض ماتراؤں کی نوعیت کا تعین ہوتا ہے کہ مصرع کے کسی خاص مقام پر ماترا طویل ہوگی یا خفیف۔ ان تین اصولوں کی روشنی میں ہندی کی ماترائی بحریں وجود میں آتی ہیں جن کی لاتعداد قسمیں ہیں ـــ اجزائی اوزان میں مختلف رباعیوں کے آٹھ وزن ممکن ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں:

(۱) مگن (۲) نگن (۳) بھگن (۴) جگن (۵) سگن (۶) یگن (۷) رگن (۸) تگن
ان ارکان کی مختلف ترتیب سے چھند وجود میں آتے ہیں۔

اردو میں ورنک چھندوں کا چلن تو نہیں ملتا لیکن بعض ماترائی چھندوں کو برتا گیا ہے جن میں "دوہا چوپائی سرسی سار اور ہرگیتکا" خاص چھند ہیں۔ دوہا ایک مقبول عوام چھند ہے دوہے میں دو مصرعے ہوتے ہیں۔ دونوں مقفیٰ ہوتے ہیں اس کی شکل مطلع کی سی ہوتی ہے۔ اس کا ہر حصہ دو مصرعوں میں منقسم ہوتا ہے پہلے کو سم اور دوسرے کو وشم کہتے ہیں۔ پہلے حصہ میں تیرہ اور دوسرے میں گیارہ ماترائیں ہوتی ہیں دونوں کے درمیان بشرام اور وقفہ ہوتا ہے اور ماتراؤں کی کل تعداد چوبیس ہوتی ہے دوہے کی ۲۳ قسمیں ہیں اردو میں یہ تمام قسمیں تو نہیں ملتیں لیکن دو ایک ضرور لکھے گئے ہیں مثلاً

سندر نینا مدھ بھرے ، بھونرا رس کو آئے
کالی زلفیں موہنی ، جیسے بدری چھائے

(ساغر نظامی)

اس کا وزن یہ ہے۔ فعلن فعلن فاعلن فعلن فعلن فاع

سرسی چھند میں ۲۷ ماترائیں ہوتی ہیں سرسی کے مصرعے کے پہلے حصے میں ۱۶ اور دوسرے میں گیارہ ماترائیں ہوتی ہیں دونوں کے درمیان بشرام یا وقفہ ہوتا ہے مثلاً

گھنی گھنی یہ پلکیں تیری یہ گرماتا روپ
تو ہی بتا اد نار میں تجھ کو چھاؤں کہوں یا دھوپ

(جمیل الدین عالی)

اس کا وزن یہ ہے۔ فعل فعولن فعل فعولن فعل فعلول فاع

یا

فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فاع

سار چھند میں ۲۸ ماترائیں ہوتی ہیں مصرع کے پہلے حصہ میں ۱۶ اور دوسرے میں بارہ ماترائیں ہوتی ہیں دونوں کے درمیان بشرام یا وقفہ ہوتا ہے مثلاً

پھیل رہی ہے سیاہی رستہ بھول نہ جائے راہی
آج اشنان کیا ہے گوری نے (آج بھلا کیوں بن آئی)
یہ سنگار جال مایا کا اس نے کس نے نبھائی
مورکھ چھوڑ نادانی کی باتیں کیسی دھن یہ سمائی

(میراجی)

اس کا وزن یہ ہے ۔ فعل فعولن فعل فعولن فعل فعولن فعلن

یا

فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن

ہرگیتکا چھند میں بھی ۲۸ ماترائیں ہوتی ہیں۔ مصرع کے پہلے حصہ میں سولہ اور دوسرے میں بارہ ماترائیں ہوتی ہیں آخر میں بالترتیب لگھو گرو ہوتے ہیں مثلاً

اے محبوب اے راز سراپا اے یکسر اسرار
جس کی محبت سے رہے مری روح وفا سرشار
اس کی تمنا سے قائم ہے میرے دل کا قرار
جس کے خیال میں سرگرداں ہے میری جانِ نزار
اے محبوب اے راز سراپا اے یکسر اسرار

(حامد علی خاں)

اس کا وزن یہ ہے ۔ فعلُ فعولن فعلُ فعولن فعلُ فعولن فعلن

یا

فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن

چوپائی چھند میں سولہ ماترائیں ہوتی ہیں ۔ مثلاً

کاٹی رات ترے بِن ساری　　　　بیٹھ مرے پہلو اب پیاری

اس کا وزن یہ ہے ۔ فعلن فعلن فعلن فعلن

یا

فعلُ فعولن فعلُ فعولن

ان چھندوں کے علاوہ مشکل سے ہی کوئی اور چھند اردو شاعروں نے اپنایا ہے ۔ ان چھندوں کا آہنگ اردو عروض کے رکن کے آہنگ کی مختلف ترتیب پر مشتمل ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اردو میں ہندی کے محض وہ چھند رواج پا سکے جو اردو عروض کے آہنگ سے مطابقت رکھتے ہیں دوسرے چھند جو اردو عروض سے مطابقت نہیں رکھتے تھے اردو شاعری میں راہ نہیں پا سکے ۔ مگر ابھی تک ہندی چھندوں کے پورے امکانات کو تلاش نہیں کیا گیا ہے ممکن ہے ایسے مزید چھند مل جائیں جو مزاجاً اور فطرتاً اردو کے آہنگ سے قریب تر ہوں ۔

عظمت اللہ خاں نے انگریزی عروض اور ہندی چھندوں کے اصولوں کی روشنی میں ایک نئے عروضی نقطۂ نظر کو پیش کیا تھا جس کی بنیاد ہندی پنگل پر تھی مگر اس میں انگریزی عروض کی بعض آزادیوں سے بھی استفادہ کیا تھا ۔ انھوں نے ہندی کے گنوں کی طرح چودہ ارکان بنائے اور ان ارکان میں ماتراؤں کی گنتی کو بنیاد بنایا ۔ اپنے وضع کردہ نئے عروضی اصولوں کے مطابق نظمیں بھی لکھیں ۔ مگر ان کا نظریۂ عروض بہت ڈھیلا ڈھالا ہے جس کی وجہ سے ایک ہی نظم میں کئی قسم کے اوزان کا اجتماع ہو جاتا ہے ۔ اور ان میں سے بعض زحافاً ایک دوسرے سے متضاد ہوتے ہیں اس لئے ان کی نظموں کے آہنگ کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی نظم کے بعض مصرعے کسی اردو بحر کے مطابق ہیں بعض ہندی کی ماترائی بحروں میں ہیں بعض ان کے خود ساختہ عروض کے مطابق ہیں اور بعض اردو عروض کی تبدیل شدہ

صورت میں ہیں چونکہ انھوں نے بھی اردو عروض کے رکنی آہنگ کو خیرباد کہا اسی لئے ان کے تجربے بھی ناکامیاب رہے محض وہی نظمیں کامیاب ہیں جو اردو عروض کے مطابق یا اس سے قریب تر ہیں۔

شعری آہنگ کے مسئلہ پر ایک اور رخ سے غور کر لینا چاہئے اور وہ آہنگ کا تاریخی و تدریجی مطالعہ ہے اردو شاعری نے فارسی اور عربی سے بحر و وزن کا نظام مستعار لیا۔ لیکن اردو میں وہ تمام بحریں مقبول نہ ہو سکیں جو عربی و فارسی میں مقبول رہی ہیں اردو شاعروں نے جو بحروں کو اپنی زبان اور قومی موسیقی کے مطابق پایا قبول کر لیا اور جن میں تکلف اور عدم مطابقت پائی انھیں رسماً اور تکلفاً برتا یا بلکہ مسترد کر دیا۔ پہلی قسم کی بحروں کو مطبوع اور دوسری قسم کی بحروں کو نامطبوع قرار دیا۔ اردو نے دوسری زبانوں سے آنے والے آہنگ کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا اردو میں ۱۸۵۷ء کے بعد معریٰ نظم، سانیٹ، آزاد نظم، اور ہائیکو وغیرہ بہت سی ہیئتیں آئیں ان ہیئتوں کی ساخت اور آہنگ کے مخصوص اصول ہیں اردو نے انھیں جوں کا توں قبول نہیں کیا بلکہ اپنے مزاج اور آہنگ کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے مثلاً انگریزی میں بلینک ورس کی مخصوص بحر آئیمبک پنٹامیٹر ہے مگر اردو میں نظم معریٰ کی کوئی بحر مخصوص نہیں ہے یہ ہر بحر میں لکھی گئی ہے۔ اردو سانیٹ کی ہیئت اور تکنیک سے قطع نظر یہ انگریزی سانیٹ سے بحر و وزن کے نقطۂ نظر سے بھی مختلف ہے مثلاً انگریزی میں پٹرارکی سانیٹ شکسپیری سانیٹ اور اسپنسری سانیٹ کے لئے آئیمبک پنٹامیٹر مخصوص ہے۔ مگر اردو میں سانیٹ کے لئے کوئی بحر مخصوص نہیں ہے۔ ہائیکو جاپانی شاعری کی ایک غنائی ہیئت ہے اس میں تین مصرعے ہوتے ہیں اس کا ہر مصرع ارکان کی مخصوص تعداد پر مشتمل ہوتا ہے یعنی پہلا مصرع پانچ رکن کا دوسرا سات رکن کا اور تیسرا پانچ رکن کا ہوتا ہے مگر ہائیکو لکھنے والے اردو شعرا نے ارکان کا تعین

تعداد کے ساتھ مصرعے مرتب نہیں کئے بلکہ انھوں نے برابر وزن کے تین مصرعے لکھنے پر اکتفا کیا۔ ان صورتوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو میں دوسری زبانوں کے آہنگ کی قیود کو جوں کا توں تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انھیں اردو زبان کے مخصوص مزاج اور قومی موسیقی کے مطابق برتا ہے۔

آزاد نظم کے آہنگ پر غور کرنے سے صورتِ حال اور واضح ہو جاتی ہے فرانس کی ورس لبر اور انگریزی کی ورس نے بحر و وزن سے بغاوت کر کے لہجے کی تاکیدوں کو اپنے نئے مگر مخصوص آہنگ کی بنیاد بنایا تھا۔ انگریزی شاعری کا آہنگ تاکیدوں کی تنظیم پر منحصر ہے۔ میٹر میں تاکیدی اور غیر تاکیدی اجزاء کا ایک مخصوص نظام ہوتا ہے۔ انگریزی کی فری ورس نے اس مخصوص نظام کو مسترد کیا اور عام بول چال کی زبان کے آہنگ کو اپنایا۔ بہ الفاظ دیگر اس نے عروضی آہنگ کو خیرباد کہہ کر نثری آہنگ کو قبول کیا۔ اردو کی آزاد نظم نے معین بحروں کے اصول سے تو انحراف کیا مگر بحر کی بنیادی اکائی یعنی رکن کو سختی سے اختیار کیا۔ کسی آزاد نظم کو دیکھ لیجئے اس کے تمام مصرعے کسی نہ کسی رکن کی تکرار اور ترتیب کے مطابق ہوتے ہیں۔ اجتہاد صرف اتنا ہے کہ ہر مصرع میں ارکان کی تعداد مختلف ہوتی ہے یعنی اگر ایک مصرع پانچ ارکان پر مشتمل ہے تو دوسرا دو پر اور تیسرا چار پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ مثلاً

اے سمندر	فاعلاتن	ایک بار
چاند کی ٹوٹی ہوئی کشتی کے تختے	"	تین بار
شب کی طغیانی کی شاخوں پر رواں	"	دو بار + فاعلن
اے سمندر آنے والے دن کو یہ تشویش ہے	"	تین بار + "
رات کا کابوس جو دن کے نکلتے ہی ہوا ہو جائے گا	"	چار بار + "
کون دے گا اس کے ژولیدہ سوالوں کا جواب	"	تین بار + فاعلات
کس کرن کی نوک	"	ایک بار + فاعا
کن پھولوں کا خواب		لاتن + فاعلات

اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ آہنگ جو دوسری زبانوں سے اردو میں آئے اردو زبان کے مزاج اور آہنگ کے سانچے میں ڈھل گئے اور نئے آہنگوں پر بھی رکن کا آہنگ چھایا رہا۔

اس تجزیے کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) شاعری کا آہنگ دو قسم کا ہوتا ہے۔ داخلی آہنگ اور خارجی آہنگ۔ داخلی آہنگ میں جذبہ و خیال کا آہنگ شامل ہے نیز خارجی آہنگ میں حروف کی غنائیت لفظ، تراکیب اور فقروں کی موسیقی اور بحر و وزن کا آہنگ شامل ہے۔

(۲) حروف کی غنائیت۔ الفاظ و تراکیب کی موسیقی اور جملوں کی نحوی ترتیب کا آہنگ ہر اس تخلیق کی سرشت میں شامل ہے جس کا ذریعۂ اظہار زبان ہے۔ بہ ظاہر یہ نثری آہنگ ہے مگر ہر شعری تخلیق میں بھی موجود ہوتا ہے۔

(۳) لفظ کئی آوازوں کا مجموعہ ہوتا ہے اس لئے لفظ کی موسیقی حرف کی موسیقی سے زیادہ ممتاز اور موثر ہوتی ہے۔ شاعری میں لغوی زبان پر مجازی زبان کو فوقیت حاصل ہے مجازی زبان میں ایک طرف تشبیہوں، استعاروں، پیکروں اور علامتوں کی فراوانی ہوتی ہے اور دوسری طرف صوتی صنعتوں مثلاً تجنیس، سرحرفی الفاظ، قوافی وغیرہ کی بہتات ہوتی ہے اس لئے شاعری کے الفاظ میں نثر کے سادہ لفظوں سے زیادہ آہنگ کی خصوصیت ہوتی ہے چونکہ شعری لفظ جذبہ کا حامل ہوتا ہے اس لئے اور زیادہ پر آہنگ ہوتا ہے۔

(۴) نثر و نظم کے درمیان بعض ایسی اصناف یا ہیئتیں ہیں جو نثر و نظم کے آہنگ کی بہت سی خصوصیات رکھتی ہیں اس کے علاوہ بعض نثری اظہارات میں شعری آہنگ کا نفوذ بھی دکھائی دیتا ہے مثلاً انگریزی کی ہم آہنگ نثر اردو کی نثر مرجز نثر مقفی اور نثر مسجع نیز شاعرانہ نثر اس کے علاوہ تخلیقی نثر کے بعض حصے اور ادب لطیف میں بھی شعری آہنگ کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بعض شعری اظہارات میں نثر کا آہنگ نفوذ کر گیا ہے مثلاً نثری شاعری

(۵) اردو نے اپنے آہنگ کی بنیاد عربی فارسی عروض پر رکھی مگر ان بحروں کو مسترد کر دیا جو زبان اردو کے مزاج اور قومی موسیقی کے مطابق نہیں تھیں۔ اس آہنگ کی بنیاد رکن کی ترکیب اور تواتر پر ہے۔ عروض میں زحافات کے عمل سے کافی لچک پیدا ہو جاتی ہے۔ ابھی تک عروض کے امکانات کو تلاش نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں تنوع اور اجتہاد کی کافی گنجائش ہے۔

(۶) ہندی چھندوں میں سے محض وہی چھند اردو میں مقبول ہو سکے جو اردو کے عروضی آہنگ سے قریب تر تھے۔ ان میں دوہا، سرسی، سار، ہرگیتکا اور چوپائی شامل ہیں۔ ابھی تک ہندی چھندوں کے امکانات سے پورا پورا فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ اردو زبان و عروض کے مزاج سے مطابقت رکھنے والے اور چھند بھی مل سکتے ہیں۔

(۷) اردو میں دوسری زبانوں کے آہنگ مثلاً نظم معریٰ، سانیٹ، آزاد نظم اور ہائیکو وغیرہ آئے ہیں۔ مگر یہ آہنگ اردو زبان کے مزاج اور شعری آہنگ کے مخصوص سانچے میں ڈھل گئے ہیں۔ اور اپنی بنیادی زبان کی خصوصیت سے بڑی حد تک عاری ہیں۔

ان امور کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اردو کا شعری آہنگ بنیادی طور پر رکن کا آہنگ ہے۔ اگرچہ رکن کے آہنگ کے امکانات کو پوری طرح بروئے کار نہیں لایا گیا ہے پھر بھی وہ تمام نئے آہنگ جو رکن کے آہنگ پر منحصر نہیں ہوں گے اردو کا شعری آہنگ نہیں بن سکتے۔ اس لیے قومی زبانوں لوک گیتوں اور دھنوں اور عالمی زبانوں کے ایسے آہنگ اردو میں برتے جائیں جو رکن کے آہنگ کے مطابق یا قریب تر ہوں۔ ہر اس آہنگ جو رکن کے بنیادی آہنگ کے مطابق یا قریب نہیں ہوگا اردو کے شعری آہنگ میں اعتبار اور استناد نہیں پا سکتا۔

مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی

عہد نبوی کے تاریخی جائزہ
کا
سرسری جائزہ

دہلی یونیورسٹی کے ایک صاحبِ قلم پروفیسر کا مضمون "عہد نبوی کا تاریخی جائزہ" سات ماہ تک مسلسل برہان (دہلی) میں شائع ہوتا رہا اور پچھلے دنوں اخبارات و رسائل میں اس پر سخت تنقید بھی کی گئی۔ مارچ [illegible]ء کے برہان میں جناب ناشر، مدیر رسالہ اور مضمون نگار تینوں کی طرف سے اس سلسلہ میں اپنے انداز پر معذرت کی گئی۔ محترم ناشر نے صفائی سے اقرار کیا کہ یہ سلسلہ مضامین انداز بیان اور واقعات دونوں حیثیتوں سے غلط تھا اور اس کی اشاعت پر ندامت اور معذرت کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان کا یہ اقدام قابل تعریف ہے۔ جناب مدیر نے انداز بیان کو تو غیر مناسب قرار دیا، مگر مضمون کے محتویات کو قابل اعتماد بنیادوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے قابل اعتبار قرار دیا۔ مضمون نگار صاحب نے معذرت صرف اس قدر کی ہے کہ "انھوں نے اس مضمون سے توہین نبوت کا ارادہ نہیں کیا باقی رہا نفس مضمون تو وہ چونکہ قدیم تاریخی کتابوں کے حوالوں سے لکھا گیا ہے اس لئے وہ اپنی جگہ صحیح ہے۔ اور جو نتائج انھوں نے ان سے اخذ کئے ہیں وہ بھی صحیح ہیں۔ ہندوستان کے عربی مدارس کے علماء چونکہ ان تاریخی کتابوں تک دسترس نہیں رکھتے اس لئے ان کے واسطے یہ تحقیقات نئی تھیں۔ اور وہ اپنی کم نظری اور بے دماغی کی وجہ سے برہم ہوئے۔" نہیں کہا جا سکتا کہ اس عذر گناہ کو

کیا کہا جائے۔ حالانکہ جن تاریخی ماخذ طبقات ابن سعد اور مغازی وغیرہ پر پروفیسر صاحب کو اتنا ناز ہے وہ اب ہندوستان کے تمام مدارس میں جن کی کوئی علمی و تعلیمی اہمیت ہے، موجود ہیں اور وہاں کے طلبہ بھی ان سے بے بہرہ نہیں۔

پروفیسر صاحب نے اس امر پر غور نہیں کیا کہ صرف یہ کہنا کافی نہیں کہ ان کا مقصد توہین رسالت نہیں"۔ اگر ان کی نیت توہین رسالت کی ہوتی، تب تو وہ اسلام کے دائرے سے باہر کے آدمی تھے۔ شکوہ تو یہی ہے کہ وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا پیغمبر بھی سمجھتے ہیں اور پھر ان کی زندگی کا ایسا نقشہ کھینچتے ہیں جو خود ان کے اپنے پیغام مقدس کی نفی کرتا ہے۔ پروفیسر صاحب تاریخ کی جن قدیم کتابوں کو معتبر قرار دیتے ہیں خود ان کے مندرجات کی حقیقت کیا ہے، اس پر انھوں نے غور نہیں کیا، اس لئے یہ ضروری تھا کہ پروفیسر موصوف کے ان ماخذ کے بیانات کی حقیقت بیان کر دی جائے۔

مدیر جامعہ کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے کہ انھوں نے مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ کے بسیط مقدمہ سیرت نبوی سے اس حصہ کو جامعہ (اپریل ۱۹۷۲ء) میں منتقل کر دیا، جس میں علامہ نے علمی و تحقیقی انداز میں ان مورخین کی کتابوں پر تبصرہ کیا ہے۔ ان بنیادوں کی حقیقت واضح ہونے کے بعد اس تاریخی جائزہ کا قلعہ زمین بوس ہو گیا ہے جسے فارق صاحب نے ایک ایک پتھر ادھر ادھر سے جمع کر کے بڑی محنت سے تعمیر کیا تھا۔ اسی سلسلہ میں مناسب یہ سمجھتا ہوں کہ عصر حاضر کے ممتاز ناقد مورخ احمد امین مصری کی رائے بھی ظاہر کر دی جائے۔

احمد امین اپنی معرکتہ الآرا کتاب فجر الاسلام میں عہد اموی (۱۴۱ ـ ۱۳۲) کی "حرکہ تاریخیہ" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس عہد کی حرکہ تاریخیہ سے ہماری مراد، تاریخی کتابوں کی تالیف نہیں، بلکہ اس سے مراد پرانی قوموں اور قدیم گروہوں کے وہ قصے اور عہد رسول اللہ اور خلفاء مابعد کے وہ واقعات ہیں جو اس زمانہ میں عالم اسلامی میں مشہور تھے۔ اگر ہم ایک نظر مطبوعات پر ڈالیں

تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ ایک وسیع تحریک تھی جس کی بنیادوں پر وہ کتابیں مرتب کی گئیں جو بعد میں تالیف ہوئیں۔ مثلاً ابن اسحاق اور ابن جریر (طبری) وغیرہ کی کتابیں۔ اس عہد کی تاریخی تحریک کے چشمے جن سوتوں سے پھوٹے وہ یہ ہیں:

"۱۔ بعض خلفار نے محسوس کیا کہ انھیں حکمرانی کے منصب کی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ وہ دوسری قوموں کے بادشاہوں کے حالات، ان کی ملکی سیاست اور نظام حکومت کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں۔

"۲۔ بہت سی وہ قومیں داخل اسلام ہوئیں جن کی اپنی ایک تاریخ تھی۔ انھوں نے عصبیت اور دوسری وجوہ سے اپنی قومی تاریخوں کو مسلمانوں میں پھیلانا شروع کردیا۔ چنانچہ بہت سے وہ یہودی مسلمان ہوئے جو یہودیت کی تاریخ اور قومی حوادث کے واقعات سے واقف تھے جیساکہ تورات اور اس کی شروح میں وہ بیان کئے گئے تھے۔ انھوں نے ان واقعات کو مسلمانوں سے بیان کیا۔ چونکہ ان واقعات کے مختصر تذکرے قرآن کریم میں بھی تھے، مسلمانوں نے ان کو تفسیر قرآن کے ساتھ منسلک کر دیا۔ اگر آپ چاہیں تو تاریخ طبری جلد اول میں ان کا نمونہ دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح قرآن کریم میں جن انبیا رکرام کا ذکر تھا ان کی زندگی کے واقعات میں بھی ایسے قصوں کی آمیزش کردی گئی۔ اسی طرح ایرانیوں اور عیسائیوں کی بھی اپنی اپنی قومی تاریخ اور تاریخی دستاویزات تھیں جن کی انھوں نے مسلمانوں میں اشاعت کی۔ قرآنی واقعات سے شغف اور تاریخ سے دلچسپی کی وجہ سے ان روایات اور اساطیر کی بھی مسلمانوں میں بڑی شہرت ہوئی۔ اور یہ بھی ان کی آئندہ مرتب کی جانے والی تاریخی کتابوں کا ایک ماخذ بن گئے۔ ان دونوں قسم کے ماخذ کو ظاہر ہے کہ تاریخ کے بجائے کہانیاں کہنا زیادہ مناسب ہے۔

"۳۔ اور یہ سب سے زیادہ اہم بنیاد ہے اسلامی تاریخ کی۔ یہ کہ مسلمانوں نے سب سے پہلے جمع احادیث کی طرف توجہ مبذول کی۔ احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

عبادات کا بھی ذکر ہے۔ اور ان فیصلوں کا بھی جو آپ مختلف معاملات اور جرائم میں نافذ فرماتے تھے، آپ کے مواعظ ونصائح بھی ہیں، نیز تاریخ کا بھی ایک قابل ذکر حصہ ہے۔ چنانچہ حدیثوں میں بھی آپ کی مکہ کی زندگی، ہجرت مدینہ، مدنی زندگی، غزوات، حضرت ابوبکر کے زمانے کے کارنامے، حضرت عمر کی فتوحات سب ہی واقعات بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ تاریخی احادیث بھی، بعد کی ان کتابوں کی بنیاد بنیں جو سیرت اور مغازی کے موضوع پر لکھی گئیں۔ ان بعد میں لکھی جانے والی کتابوں میں ایسے واقعات کا اضافہ کر دیا گیا جن میں اس چھان بین سے کام نہیں لیا گیا جو ثقات محدثین کا انداز تھا۔ مسلمانوں نے، عصر اول ہی میں، سیر ومغازی کے واقعات کے لئے مخصوص کتابیں مرتب کرنی شروع کر دی تھیں چنانچہ وہب بن منبہ (۳۴/۱۱۰) عروہ ابن زبیر (۲۳/۹۴) وغیرہما نے سیر ومغازی پر مخصوص کتابیں مرتب کیں کچھ ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ان تالیفات کا مقصد اس سے زیادہ نہ تھا کہ سیرت ومغازی سے متعلق احادیث کو یکجا کر دیا جائے۔

"قصص" کے نام سے جس فن کی اس عہد میں شہرت ہوئی، اس کو بھی ان مآخذ میں شامل کیا جا سکتا ہے یہ بھی آغاز اسلام کی پیداوار ہیں۔ ان کا رواج بڑی سرعت سے اس لئے ہوا کہ یہ عام لوگوں کے رجحانات سے زیادہ میل کھاتے ہیں۔ ان "قصاص" نے خوب جھوٹ بولا۔ چنانچہ حضرت علی کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے ان کو مسجدوں سے نکلوا دیا، بس حسن بصری کو قصہ گوئی کی اجازت دیدی کیونکہ وہ سچائی کو ملحوظ رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ موضوع حضرت علی وحضرت معاویہ کے درمیان پیدا ہونے والے ہنگاموں میں سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کیا گیا۔ ہر ایک اپنی پارٹی کے مفاد اور اس کے پروپگینڈے کے لئے اس حربہ کو استعمال کرتا تھا۔ اس کا ثبوت لیث بن سعد کی وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علی نے دعائے قنوت میں اپنے مخالفین کے لئے بد دعا کی۔ جب یہ بات حضرت معاویہ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے ایک واعظ کو حکم دیا

کہ وہ نماز فجر اور نماز مغرب کے بعد قصے بیان کرے اور حضرت معاویہ اور شامیوں کے حق میں دعائے خیر کرے۔ یہ حکومتی نقطۂ نظر ہمارے نزدیک زیادہ اہم نہیں مگر اس میں جو علمی رنگ بعد میں جھلکا وہ ہمارے نزدیک ضرور اہم ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انھیں "قصص" کے راستے سے یہودیوں اور عیسائیوں اور دوسری قوموں کے بہت سے افسانے اور اساطیر مسلمانوں میں پھیل گئے۔ اور اسی دروازے سے حدیث میں کذب کی بہت کچھ آمیزش ہو گئی۔ اس راستے سے جو حکایات اور جھوٹے واقعات تاریخ اسلام میں داخل ہوئے اور جنھوں نے ناقدین کو تھکا دیا اور نشانات حق کو مٹا دیا، ان کی وجہ سے تاریخ فاسد ہو کر رہ گئی۔ ان حکایات و قصص کا سیلاب جن سرچشموں سے پھوٹا، ان میں سے دو اہم سرچشمے جن کا ذکر قصص، تاریخ، حدیث و تفسیر کی کتابوں میں تم جابجا پاؤ گے، دو شخصیتیں ہیں وہب بن منبہ اور کعب احبار۔ وہب ایرانی نسل یمنی تھے۔ یہ اہل کتاب میں سے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور کعب احبار یمن کے یہودی تھے ان سے یہودی روایات بہت کچھ مسلمانوں میں پھیلیں۔ حضرت ابوبکر کے زمانہ میں اسلام لائے۔"

(فجر الاسلام۔ از علامہ احمد امین ص۱۵۶/۱۶۰ مکتبۃ النہضۃ المصریہ مصر)

مذکورہ بالا طویل اقتباس سے پروفیسر صاحب کے ان مایۂ ناز تاریخی ماخذ کی اصل حقیقت نگاہوں کے سامنے آجاتی ہے جو ان کے نزدیک غالباً قرآن و حدیث سے بھی زیادہ قابل اعتماد ہیں اور یہ حقیقت کشائی بھی کسی عربی مدرسہ کے مولوی کے قلم سے نہیں بلکہ ممتاز مورخ اور وقت کے مشہور اہل قلم پروفیسر کی تحقیقات کا نتیجہ ہے۔ فاروقی صاحب نے حدیث کی کتابوں پر ان مغازی کی کتابوں کو ترجیح دینے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ یہ ماخذ حدیث کی کتابوں سے زیادہ قدیم ہیں۔ تعجب ہے کہ پروفیسر صاحب کی نظر تاریخ حدیث پر کیوں نہ گئی وہ اگر اس طرف توجہ فرماتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ تدوین حدیث کا زمانہ کتابی شکل میں پہلی صدی ہجری کے نصف آخر میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم تو اس سلسلۂ تدوین کی

آخذ ہوا کرتی ہیں۔ مغازی و سیر کا فن تو پہلے حدیث کا ایک جزء تھا جو بعد میں الگ کر کے اس کا مستقل موضوع بنا۔ اس لئے قدامت ہی کو اگر اہمیت دی جائے اور اس نقد و نظر کی طرف سے غض بصر کیا جائے جو حدیث کا طرۂ امتیاز ہے، تب بھی حدیث ہی کی کتابوں کو افضلیت کا مقام حاصل ہے۔

یہ گفتگو تو بہرحال روایتی نقطۂ نظر سے تھی۔ درایت کے لحاظ سے پروفیسر صاحب نے کبھی سوچنا گوارہ ہی نہ فرمایا حالانکہ اہل نظر کے ہاں تاریخ میں بھی (سیرت کا مقام تو اس سے بلند ہے) اس کی اہمیت روایت سے زیادہ ہے۔ علامہ ابن خلدون مغربی نے اپنے "مقدمہ" میں اس پر کافی بحث کی ہے۔ حدیث کی یہ خوبی بھی ہے کہ جہاں ناقدین حدیث نے ایک ایک راوی کو اپنی سخت کسوٹی پر کسا ہے وہاں درایت کے پیمانہ پر بھی اسے احتیاط کے ساتھ تولا ہے۔ زیادہ تفصیل کی فی الحال ضرورت نہیں ہے۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے عجالہ نافعہ میں درایت کے جو اصول تحریر فرمائے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے یعنی "لفظ و معنی کی رکاکت، مثلاً، راوی ایسا لفظ روایت کرے جو عربی قواعد کے لحاظ سے درست نہ ہو اس کا مضمون شان نبوت اور اس کے وقار کے مناسب نہ ہو" بحث و گفتگو کے اور کئی پہلو ہیں مگر میں فی الحال اسی پر اکتفا کروں گا۔

عبداللطیف اعظمی

جامعہ کا ایک چراغ اور بجھا

جامعہ کے دائمی رکن، سابق استاد اور مسجل جناب ارشاد الحق صاحب کا، ایک طویل علالت کے بعد، کوئی ۷۰ سال کی عمر میں، ۸ راپریل کی صبح کو ۳ بجے انتقال ہوگیا۔ اناللہ

ارشاد صاحب ان مخصوص لوگوں میں سے تھے، جنھوں نے ایم اے او کالج کو چھوڑ کر جامعہ میں شرکت کی تھی۔ ارشاد صاحب بی اے کر چکے تھے اور لا (قانون) کرنا چاہتے تھے جہاں تک مجھے معلوم ہے جامعہ کے قیام کے وقت وہ ایم اے (انگریزی) کے پہلے سال میں تھے، چونکہ مسلم یونیورسٹی میں ایم اے اور لا (قانون) دونوں میں ایک ساتھ داخلہ لیا جا سکتا ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ انھوں نے دونوں ہی میں داخلے لیے ہوں۔ بہرحال مرحوم بھی ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے قومی رہناؤں کی آواز پر لبیک کہا اور ایم اے او کالج چھوڑ کر جامعہ میں آگئے۔ پہلے امیر جامعہ حکیم اجمل خاں صاحب کے انتقال کے بعد جب جامعہ کی مالی حالت بہت خراب ہوگئی اور اس وقت کے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تحریک اور تجویز پر ۱۹۲۸ء میں جن گیارہ اساتذہ نے عہد کیا کہ "بیس سال تک یا تاحیات (ان میں سے جو بھی کم ہو) انجمن تعلیم ملی کی خدمت کروں گا اور کبھی ڈیڑھ سو روپے ماہوار سے زیادہ مشاہرہ اپنی خدمت کا نہ لوں گا" ان میں سے ایک ارشاد صاحب بھی تھے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اس عہد کو بڑی خلوص اور استقلال کے ساتھ نبھایا۔

میں ۱۹۳۶ء میں جب ایک طالب علم کی حیثیت سے جامعہ میں آیا تو اس وقت ارشاد صاحب مدرسہ ثانوی کے نگراں اور اس کے دارالاقامہ، محمود منزل کے اتالیق تھے۔ ارشاد صاحب کی انتظامی صلاحیتیں بہت عمدہ اور ذوقِ نفاست بہت اعلیٰ تھا، اس لیے جامعہ کی اہم تقریبیں انھیں کے انتظام اور نگرانی میں محمود منزل میں ہوا کرتی تھیں۔ اگرچہ وہ غربت کا زمانہ تھا، مگر محض صفائی ستھرائی اور انتظام کی خوبی کی بنا پر یہ کسی طرح بھی محسوس نہیں ہوتا تھا کہ یہ فاقہ مستوں کی تقریب ہے۔ یہی حال جامعہ کے مہمان خانہ کا تھا، جس کے نگراں اور انچارج شفیق الرحمان قدوائی مرحوم اور منتظم مولوی حفیظ الدین صاحب تھے۔

۹؍ اگست ۱۹۴۲ء کو ارشاد صاحب کو جامعہ کا مسجل (رجسٹرار) مقرر کیا گیا۔ اُس وقت سے ریٹائر ہونے تک کوئی ۲۰، ۲۱ سال تک یہ خدمت انجام دی۔ اس زمانے میں بیشتر لوگ فرائضِ منصبی کے علاوہ اور بہت سی خدمتیں انجام دیا کرتے تھے، انھیں میں ارشاد صاحب بھی تھے۔ چونکہ انتظام کا بہت اچھا سلیقہ تھا اور حسنِ ذوق بہت بلند تھا، اس لئے جب انھیں آرائشِ بلدہ کا کام سپرد کیا گیا تو انھوں نے اسے جس ذوق و شوق اور حسن خوبی کے ساتھ انجام دیا، اس کی کوئی مثال مشکل سے ملے گی۔

شیخ الجامعہ، بحیثیت عہدے کے، انجمن جامعہ ملیہ اسلامیہ کا معتمد بھی ہوا کرتا تھا۔ جب جامعہ کا کام بڑھا اور شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی مصروفیات بہت بڑھ گئیں تو ۳۰؍ اکتوبر ۱۹۴۸ء کو انجمن نے نائب شیخ الجامعہ کا ایک عہدہ قائم کیا جس پر پروفیسر محمد مجیب صاحب کا تقرر عمل میں آیا۔ اسی طرح اس سے پہلے جون ۱۹۴۸ء کو ذاکر صاحب کی مدد کے لیے ارشاد صاحب کو نائب معتمد مقرر کیا گیا تھا۔ ذاکر صاحب کے کاموں کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ جب تک انجمن کے معتمد رہے جلسوں کی تمام روداد یں خود انھیں کے قلم کی لکھی ہوئی ہیں۔

ارشاد صاحب نے اس وقت سبکدوشی حاصل کی ۔ اور اصرار کرکے حاصل کی، جب جامعہ
میں سبکدوشی (ریٹائرمنٹ) کا کوئی قاعدہ نہیں تھا۔ وہ چاہتے تو ابھی ایک طویل عرصے تک
اپنے عہدے پر برقرار رہتے، مگر وہ بڑے حساس اور وضعدار تھے، انھوں نے بہ وجوہ
طے کیا کہ یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد نئے دستور کے نفاذ سے پہلے وہ استعفیٰ دیدیں گے۔
جامعہ میں نیا دستور یکم اپریل ۱۹۶۳ء کو نافذ ہوا، اس وقت چونکہ تعلیمی سال جاری تھا، اس
لیے الگ نہیں ہو سکے، مگر اس کے بعد پہلی فرصت میں اپنا استعفیٰ بھیج دیا اور ان کے اصرار
پر اسے منظور کرنا پڑا۔ مگر اس وقت سے تادمِ آخر وہ جامعہ نگر ہی میں رہے اور پابندی
کے ساتھ گھر اسی طرح آتے جاتے رہے جس طرح سبکدوشی سے پہلے ان کا معمول تھا، اس
دس سالہ مدت میں، سوائے زمانۂ علالت کے جب وہ بالکل مجبور ہو گئے، لوگوں سے
ملنے جلنے کا سلسلہ بدستور اور حسبِ معمول جاری رہا، مگر شعوری طور پر اپنی مرضی اور
خواہش پر جامعہ کے معاملات سے بالکل الگ تھلگ رہے۔

مجھ میں اور مرحوم کی عمر اور مرتبے میں بہت بڑا فرق تھا، مگر ان کی عنایتیں اور شفقتیں
مجھے ہمیشہ حاصل رہیں اور مجھ پر بڑا اعتماد کرتے تھے۔ اپنے بڑے صاحبزادے کو جبکہ وہ
مدرسہ ثانوی میں تھے اور میں کالج میں تھا محض تعلیم و تربیت کے خیال سے میرے کمرے
میں رکھوایا۔ جب میں شیخ الجامعہ کا پرسنل مددگار مقرر ہوا، تو اس کے بعد [illegible]
کے بہت سے اہم کام مجھ سے لینے لگے، کئی مرتبہ موسمِ گرما کی چھٹیوں میں اپنا قائم مقام بھی مقرر
کیا، جب انجمن کے نائب معتمد مقرر ہوئے تو انجمن کی روئدادوں کو قلم بند کرنے کی ذمہ داری
مجھے سپرد فرمائی اور یہ سلسلہ اس وقت بھی جاری رہا جب پروفیسر محمد مجیب صاحب شیخ الجامعہ
کے فرائض انجام دینے لگے۔ سبکدوشی کے بعد تعلقات میں کچھ اور گہرائی پیدا ہو گئی
تھی۔ چند برسوں سے جب وہ اپنی علالت کی وجہ سے اپنے کمرے تک محدود ہو کر رہ گئے

تھے تو روزانہ شام کو ان کے یہاں جانا اور گھنٹے دو گھنٹے ٹھہرنا میرا معمول سا ہو گیا تھا۔ اگر کسی مصروفیت کی وجہ سے ایک دو روز کا وقفہ ہو جاتا تو شکایت کہلا بھیجتے۔

انتقال سے کچھ روز پہلے ایک دن رات میں یکایک ان کی طبیعت خراب ہو گئی، منہ سے کافی خون آیا تھا، گھر کے لوگوں نے فوراً ہسپتال لے جانے کا انتظام کیا۔ میں پہنچا تو فرمایا: "بیٹھئے ایک ضروری بات کہنی تھی۔ آپ لوگوں کے بارے میں رسالہ جامعہ میں لکھتے رہتے ہیں۔" آبدیدہ ہو کر فرمایا: "میرے بارے میں کچھ نہ لکھئے گا۔ جب سے جامعہ سے الگ ہوا ہوں، اس سے کوئی تعلق نہیں رکھا۔" میں نے قطع کلام کرتے ہوئے عرض کیا: یہ آپ کیا فرما رہے ہیں، آپ اچھے ہو کر ہسپتال سے آئیں گے۔ آپ کے بارے میں آخر کیوں نہیں لکھوں گا۔ ابھی تو مجھے آپ کے بارے میں بہت کچھ معلوم کرنا ہے۔ آپ ہسپتال سے تشریف لائیں گے تو ضرور معلوم کروں گا۔" وہ چند دنوں کے بعد ہسپتال سے آ گئے، لیکن ان کے حالات زندگی خصوصاً علی گڑھ کی زندگی کے بارے میں جو کچھ معلوم کرنا چاہتا تھا، اس کے لئے مناسب موقعہ نہیں ملا۔ افسوس کہ اب کوئی ایسا نہیں رہا جو ان کے ابتدائی حالات بالخصوص علی گڑھ کی زندگی پر روشنی ڈال سکے۔

ارشاد صاحب کے ساتھ شام کا وقت گذارنے کی ایسی عادت پڑ گئی تھی کہ ان کی وفات کے بعد، کافی دنوں تک اکثر خیال آتا کہ چلو ارشاد صاحب کے یہاں ورنہ انھیں شکایت ہو گی اور جب فوراً احساس ہوتا کہ وہ اس دنیا میں نہیں رہے تو دل و دماغ کو ایسے صدمے سے دوچار ہونا پڑتا جس کا صحیح اندازہ وہی کر سکتے ہیں جنھیں ان کی صحبت میں اٹھنے بیٹھنے کا موقع ملا ہے۔ افسوس کہ ایسی مخلص، وضعدار، قناعت پسند اور روادار شخصیتوں سے، جیسی ارشاد صاحب کی تھی جامعہ خالی ہوتی جا رہی ہے، چند شخصیتیں جو باقی رہ گئی ہیں، انہیں کے [illegible] بستی قائم ہے۔ خدا انھیں سلامت رکھے۔

ارشاد صاحب کے انتقال کے دوسرے روز، قرآن خوانی کے بعد، تعزیتی جلسہ منعقد ہوا، جس کی صدارت کے فرائض شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے انجام دئے۔ جامعہ کے ایک قدیم طالب علم محمد عرفان بیگ نوری صاحب نے بڑے خشوع وخضوع کے ساتھ تلاوت کی اور شیخ الجامعہ صاحب کے علاوہ سعید انصاری صاحب، عبدالغفار مدھولی صاحب اور محمد شبیر ندوی صاحب نے تقریریں کیں، جن میں مرحوم کے خلوص، ہمت، وضعداری، نفاست پسندی اور سیرت وشخصیت پر روشنی ڈالی گئی۔ پروفیسر مسعود حسین صاحب مرحوم کے شاگرد رہ چکے ہیں، انھوں نے اسی حیثیت سے تقریر کی۔ انھوں نے فرمایا:

یادوں کے دریچوں سے دیکھتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ ارشاد صاحب کا دخل میری زندگی میں ہمہ وقتی تھا، ہمہ وقتی اس معنی میں کہ دار الاقامہ میں نگراں تھے، کلاس میں استاد اور نماز میں امام تھے۔ چھ سال تک مجھے تعلیم دی۔ جوں جوں میری ذہنی ترقی ہوتی گئی، زندگی کے نقطۂ نظر میں اضافہ ہوتا گیا اور جو صلابت زندگی میں رہی وہ ارشاد صاحب کی تعلیم وتربیت کا نتیجہ ہے۔ میں نے جو اخلاقی صفات حاصل کی ہیں وہ وہی ہیں جو ارشاد صاحب کے زمانہ میں حاصل ہوئیں۔

ارشاد صاحب کم سخن تھے، چہرے پر شگفتہ مسکراہٹ ہوتی، سختی میں نرمی ہوتی اور نرمی میں سختی۔ ان کی زندگی میں بڑی نفاست تھی، ان کے کمرے میں ہر چیز ترتیب اور سلیقہ سے ہوتی، ان کے کردار میں ایک خاص قسم کی اسلامیت تھی، مگر یہ اسلامیت قومیت میں رکاوٹ نہیں تھی۔ جب کوئی قومی پروگرام منایا جاتا تو اس وقت بھی اتنا ہی سرگرم عمل ہوتے جتنا اسلامی تقریبوں اور جلسوں میں نظر آتے۔ انھیں بچوں کی بڑی فکر رہتی کہ کیا کھاتے ہیں، کس طرح رہتے ہیں اور ان کو کیا تکلیفیں ہیں۔ چار مہینے پہلے جب میں شیخ الجامعہ کی حیثیت سے جامعہ آیا اور ان سے ملا تو ان کے چہرے پر وہی شگفتگی تھی جو ایک اچھے استاد میں ہونا چاہیے۔ انتقال سے چند دن قبل جب میں ہسپتال میں ان کو دیکھنے کے لیے

گیا تو بڑے کرب میں مبتلا تھے، انھوں نے مجھے دیکھا تو دعا دی، خدا آپ کو خوش رکھے۔ زندگی کے آخری حصے میں ایک استاد کا تحفہ ایک شاگرد کے لیے اور کیا ہوگا

آخر میں صدر جلسہ پروفیسر مسعود صاحب نے تعزیتی تجویز پڑھکر سنائی جسے حاضرین جلسہ نے خاموشی کے ساتھ کھڑے ہوکر منظور کی۔ تجویز حسب ذیل ہے:

"جامعہ کے اساتذہ، طلبار اور کارکنوں کا یہ جلسہ، جامعہ کے حیاتی رکن اور سابق مسجل جناب ارشاد الحق صاحب کی افسوسناک وفات پر اپنے گہرے رنج وغم کا اظہار کرتا ہے۔ مرحوم ان لوگوں میں سے تھے، جنھوں نے ایم اے او کالج کو چھوڑ کر جامعہ کی تاحیات خدمت کا عزم کیا تھا اور تاحیات اس عزم واارادے پر وہ قائم رہے۔ جامعہ حالات کے جن نشیب و فراز سے گزرتی رہی ہے، ارشاد صاحب مرحوم بھی اس کارواں کے ساتھ انھیں راہوں سے گزرتے رہے۔ ارشاد صاحب کی وفات سے جامعہ ایک مخلص استاد اور کارکن سے محروم ہوگئی۔ خدا مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں اعلیٰ مقام اور ان کے متعلقین اور ساتھیوں کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین!"

ارشاد صاحب کے انتقال پر جو تعزیتی خطوط موصول ہوئے ہیں، ان میں سے چند کے اقتباسات حسب ذیل ہیں:

جامعہ کے قدیم طالب علم اور اترپردیش کے گورنر جناب اکبر علی خاں صاحب نے لکھا ہے: "یہ معلوم کرکے بے حد افسوس ہوا کہ ہماری جامعہ کے قدیم ساتھی اور میرے رفیق جناب ارشاد الحق صاحب نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ یہ بڑی خوبیوں کے انسان تھے اور بڑے اونچے معیار کو سامنے رکھ کر صاحب موصوف نے جامعہ کی خدمت کی۔ میں ہمیشہ یہ کوشش کرتا تھا کہ جب بھی جامعہ حاضر ہونے کا موقع ملے تو ان سے ملاقات کروں۔"

مولانا عبدالسلام قدوائی جو جامعہ میں پڑھ چکے ہیں اور ایک عرصے تک جامعہ کالج میں استاد

اور ناظم دینیات کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں اپنے وطن تھولینڈی (ضلع رائے بریلی) سے لکھتے ہیں:

"گذشتہ ۴۳ برس سے ارشاد صاحب کے ساتھ غیر معمولی ربط و ضبط رہا، دہلی میں قیام ہوتا تو روزانہ ملاقات ہوتی، اگر کسی دن نہ پہنچتا تو منتظر رہتے، اتنے طویل عرصے میں کبھی ذرا سی شکر رنجی بھی نہیں ہوئی حج کا سفر بڑا نازک ہوتا ہے مگر وہاں بھی بڑے خوشگوار تعلقات رہے، ان کے بعد زندگی میں بڑا خلا محسوس ہوگا۔

جامعہ کی بنیادیں تو سربرآوردہ لیڈروں نے رکھی تھی، مگر دراصل اس کے قیام اور بقا کا باعث چند مخلص کارکن تھے، ارشاد صاحب انھیں لوگوں میں تھے۔ آج شاید لوگوں کو نہ معلوم ہو، مگر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے تعلیم و تربیت اور دفتری کاموں کو ان مشکل حالات میں خوش اسلوبی کے ساتھ چلایا جب نہ پیسہ تھا نہ خاطر خواہ آدمی۔ جن لوگوں نے ان کو کسار منزل کے اتالیق، ثانوی کے ہیڈ ماسٹر، آرائش بلدہ کے ناظم اور مسجل کی حیثیت سے کام کرتے دیکھا ہے وہ شہادت دیں گے کہ کیسے مشکل حالات میں انھوں نے یہ خدمات بڑی کامیابی کے ساتھ انجام دی ہیں۔ کبھی کبھی تو مہینوں انھوں نے تنہا سارا دفتر چلایا ہے اور امتحان کی پوری مہم پرسکون طریقے پر کی ہے اور جب مالی اعتبار سے جامعہ کی حالت بہتر ہوئی تو انھوں نے اس کا ثمرہ نہیں اٹھایا، بلکہ اصرار کر کے علیحدہ ہوئے انھوں نے بہتوں کی خدمت کی لیکن خود کسی سے خدمت نہیں لی، وہ شہرت کے مواقع پر پیچھے رہنا پسند کرتے تھے، بڑے غیور اور خود دار تھے، کسی کا احسان گوارا نہیں تھا۔"

مولانا شاہ معین الدین ندوی صاحب جو ارشاد صاحب کے قریبی عزیزوں میں سے ہیں۔ دار المصنفین اعظم گڈھ سے لکھتے ہیں: "یوں تو جامعہ میں بہت سے اعزہ و احباب ہیں مگر میرے لئے جامعہ میں کشش ارشاد صاحب کی وجہ سے تھی، وہ بھی میرے جانے سے بہت خوش ہوتے تھے، بلکہ جب زیادہ دن گذر جاتے تھے تو دلگیر ہوتے تھے، میرے دل میں بھی ان کی وجہ سے وقت اچھا گذر جاتا تھا، ان کی موت سے جامعہ کی ایک پرانی یادگار اٹھ گئی۔" جامعہ کے قدیم طالب علم جناب معین الدین حارث صاحب [illegible] لکھتے ہیں: "ارشاد صاحب کی وفات سے جامعہ کی زندگی کا پورا نصف ملا

کا زمانہ آنکھوں میں پھر گیا اور وہ دن یاد آئے، جب ان کی محبت، ملنساری اور تواضع سے مستفید ہوتا رہا۔ پرانے دور کے ساتھی ایک ایک کر کے کم ہوتے جا رہے ہیں"۔ جناب سید صباح الدین عبدالرحمان دارالمصنفین اعظم گڑھ سے تحریر فرماتے ہیں: "ارشاد صاحب کی وفات حسرت آیات سے بڑا قلق ہے، ان کو شکایت تھی کہ پچھلی مرتبہ جامعہ گیا تھا تو چلتے وقت ان سے نہیں ملا، یہ بات کانٹے کی طرح کھٹک رہی ہے۔ گذشتہ بار دہلی گیا تو آپ لوگوں تک نہ پہنچ پایا، کاش پہنچ گیا ہوتا تو یہ خلش نہ ہوتی۔" مولوی عبدالرحمان اصلاحی جو جامعہ کے طلبائے قدیم اور ارشاد صاحب کے بڑے صاحبزادے عبدالحق صاحب کے ساتھیوں میں سے ہیں، مدرسۃ الاصلاح اعظم گڑھ سے لکھتے ہیں: "جامعہ ملیہ کی بزم کہن کی تمام شمعیں ایک ایک کر کے بجھتی جا رہی ہیں، وہ دن دور نہیں جب جامعہ کا دل نواز ماضی حال کے لیے محض ایک افسانہ بن کر رہ جائے۔" جناب اطہر پرویز صاحب شعبۂ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے لکھتے ہیں: "ارشاد صاحب کی ذات ہمارے لیے ہر اعتبار سے مقتدا اور برگزیدہ تھی، ان کے انتقال سے جامعہ کا ایک اور ستون گر گیا۔" حکیم عبدالقوی دریا آبادی مدیر صدق جدید لکھنؤ سے تحریر کرتے ہیں: "جب میں طبیہ کالج دہلی میں پڑھتا تھا اس وقت سے ارشاد صاحب سے واقف ہوں، بڑی خوبیوں کے آدمی تھے، ان کے انتقال سے جامعہ ایک مخلص کارکن اور استاد سے محروم ہو گئی۔" ارشاد صاحب کے ایک بھانجے مصعب الرحمان صدیقی، جو جامعہ کے قدیم طالب علم ہیں اور مرحوم کے ساتھ بحیثیت مددگار کام کر چکے ہیں، آج کل امریکہ میں ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے: ماموں صاحب نے ایک معنی خیز اور بھرپور زندگی گذاری، ان کی زندگی خود غرضی اور ذاتی فائدوں سے پاک تھی اور انھوں نے سود و زیاں سے بلند ہو کر ہمیشہ دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کی۔

مرحوم نے اپنے پیچھے دو لڑکے اور تین لڑکیاں چھوڑی ہیں، سب سے بڑے صاحبزادے عبدالحق جامعہ کالج میں لکچرر ہیں، دوسرے صاحبزادے ضیاء الحق استاد جامعہ کے مدرسے میں استاد ہیں، سب سے بڑی صاحبزادی شہناز بیگم خانگی ذمہ داریاں ہیں، ان سے چھوٹی نیلوفر ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری جامعہ میں کام کرتی ہیں اور سب سے چھوٹی سعدیہ علی گڑھ میں ہیں، پہلے وہ میڈیکل کالج میں کام کرتی تھیں، مگر شادی کے بعد ملازمت ترک کر دی۔

[illegible]

Regd. No. D-(S)-110 Vol. 69 No. 5 May, 19

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India	Rs. 6-00
Foreign	$ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA,
NEW DELHI-110025

June 74

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

شمارہ ۶	بابت ماہ جون ۱۹۷۲ء	جلد ۶۹

فہرست مضامین

محمد ذاکر

اردو رسم الخط کے مسائل

زبان کا وجود انسان کی معاشرتی زندگی کا نتیجہ ہے ۔ ہر زبان اور ہر بولی ایک نہ ایک لسانی برادری کی نشاندہی کرتی ہے ۔ انسانی بولی یا زبان معاشرتی زندگی کا ایک ایسا مظہر ہے جسے اپنے آرائش جمال سے کبھی فراغت نہیں ۔ ناقابل محسوس طور پر اس میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں اس کی آوازوں میں بھی اور اس کے ذخیرۂ الفاظ میں بھی ۔ بسا اوقات یہ تبدیلیاں اس زبان کے اکثر ماہرین کی نظر میں مستحسن نہیں ٹھہرتیں ۔ وہ انھیں زبان کے بگاڑ سے تعبیر کرتے ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ بولی یا زبان کے اس بگڑنے میں اس کے اور زیادہ بننے اور سنورنے کی شان ہوتی ہے ؛ اس کی ہر خرابی کی صورت میں تعمیر ہی تعمیر چھپی ہوتی ہے ۔ یہی صورتِ حال کسی رسم الخط کی بھی ہے ۔ رسم الخط ہے کیا ؟ کسی بولی کی آوازوں کا مخصوص نظام جب مخصوص تحریری رموز وعلامات کے ذریعہ کسی معاشرہ میں رواج پانے لگتا ہے تو وہ بولی بولی کی حدود سے نکل کر زبان کی سرحد یا منزل میں داخل ہونے لگتی ہے اور یہ مخصوص تحریری رموز و علامات اس کے رسم الخط کے نام سے تعبیر کیے جانے لگتے ہیں ۔ کس کس بولی یا زبان کی کون کون سی مخصوص آوازیں اردو کی سرشت میں داخل ہوئیں اور وہ رسم الخط جو آج اردو سے مخصوص ہے کب اس کے لیے اپنایا گیا اور اس میں عہد بعہد کیا کیا تبدیلیاں ہوئیں ، ان سطور میں اس سے بحث منظور نہیں ۔ کہنا یہ ہے کہ آج اردو رسم الخط سکھاتے وقت کن کن امور کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے ۔ اس میں بھی ہمیں اس وقت طریق کار سے بحث نہیں ہے بلکہ جو چیز ہم سکھانا چاہتے ہیں

اس کی وضاحت مطلوب ہے تاکہ ہم یہ جان سکیں کہ یہ کس حد تک علمی طریق پر پورا اترتا ہے اور علمی طریق پر زیادہ سے زیادہ پورا اترنے کے لئے اس میں کس طرح گنجائش نکالی جا سکتی ہے۔ علمی طریق سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کا تلفظ صرف اُسی طرح کیا جا سکے جس طرح وہ لکھا جائے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور تلفظ ممکن ہی نہ ہو اور اسے نسبتاً آسانی سے سیکھا جا سکے۔ یہ بحث نستعلیق تک محدود سمجھی جائے۔

حروف تہجی کی تعیین

اس سلسلہ میں سب سے اہم بات اردو کے حروف تہجی کی تعیین ہے۔ انشاء اللہ خاں انشا کہ طباعی اور ذہانت میں منفرد تھے غالباً اردو کے پہلے شاعر اور ادیب اور محقق ہیں جنھوں نے اردو کی حروف تہجی کی تعداد سے بحث کی ہے۔ انھوں نے دریائے لطافت میں ان کی تعداد فصحاء کے نزدیک پچپاشی بتائی ہے۔ ان کی تفصیل پیش کر کے اس سے بحث کرنا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ نہ ہی یہاں اس قسم کے انقلابی خیالات سے بحث کرنا مقصود ہے جو علم لسانیات کے جاننے والے بعض حروف کے سلسلے میں اپنی اردو تحریروں میں پیش کر رہے ہیں مثلاً ان کا کہنا ہے کہ صوت تجزیاتی اعتبار سے کچھ آوازیں جو مخصوص حروف (ث ح ذ ص ض ط ظ ع) کے ذریعہ ظاہر کی جاتی ہیں ان کا اردو میں وجود ہی نہیں ہے۔ یہ حرف اردو میں کسی بنیادی منفرد آواز یا فونیم Phoneme کے وجود کا پتہ نہیں دیتے کیونکہ بولنے میں ان کی آوازیں علی الترتیب س ہ ز س ز ت ز اور الف کی آوازوں سے ممتاز نہیں ہیں۔ ان حروف کو "مردہ لاشوں" سے تعبیر کیا گیا ہے جنھیں اردو صدیاں سے گلے لگائے ہوئے ہے۔ اسی لئے انھیں دفنانے یعنی اردو کے حروف تہجی میں سے خارج کر دینے کی صلاح دی جاتی ہے۔ یہاں اس مسئلہ کا ذکر اس لئے ضروری خیال کیا گیا ہے کہ مختلف مروجہ اردو کے قاعدوں (Primers) میں حروف تہجی کی تعداد مختلف

پیش کی جاتی ہے۔ مثلاً کسی پرائمر میں حروفِ تہجی میں لا (لام الف) کو بھی شمار کیا جاتا ہے کہیں ھ (دوچشمی ہے) کو بھی۔ کسی پرائمر میں ژ کو شمار نہیں کیا جاتا، کسی میں ں (نون غنہ) کو بھی ایک حرف ہجا تسلیم کیا جاتا ہے۔ بے شک ھ (دوچشمی ہے) اور ں (نون غنہ) کی مدد سے جو ہکاری (aspirate) اور غنائی (nasalised) آوازیں اردو میں ظاہر کی جاتی ہیں ان کے پیش نظر ان دونوں کی اردو رسم الخط میں بنیادی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن کیا فی الواقع ان کو حروفِ ہجا میں شمار کرنا چاہیے؟ میرے خیال میں ہکاریت (aspiration) اور غُنّائیت (nasalisation) کو اردو کے صوتی نظام کی کیفیتیں تسلیم کر کے انھیں محض ان کیفیات کی علامتیں ہی ماننا چاہیے، باقاعدہ حروفِ تہجی نہیں۔ البتہ ایسے حروف جو ان ہکاری آوازوں کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور جن سے معنیاتی تبدیلی واقع ہوتی ہے وہ سب حروفِ تہجی کے ساتھ ہی سکھا دینے چاہئیں یعنی بنیادی طور پر مندرجہ ذیل حروف سکھانے چاہئیں:

ا ب پ ت ٹ ث ج چ ح خ د ڈ ذ ر ڑ ز ژ س ش ص
ض ط ظ ع غ ف ق ک گ ل م ن و ہ ء ی ے (=۳۷)
بھ پھ تھ ٹھ جھ چھ دھ ڈھ ڑھ کھ گھ (=۱۱)

ان میں ء (ہمزہ) کو مستقل حرف تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی لفظ (آوازوں کا مخصوص مجموعہ) اردو میں ء (ہمزہ) سے شروع نہیں ہوتا اور الفاظ کے وسط میں یہ متحرک الف کے نعم البدل کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ ایک اور بات یہ کہ اردو میں ء (ہمزہ) کی شکل ء ہے ع نہیں۔ بے محل نہ ہوگا اگر ہمزہ کے استعمال پر یہاں مصدر لینا کے فعل امر صیغہ جمع کے بارے میں میں اپنا خیال ظاہر کر دوں۔ اسے 'لیجے' یعنی ل ی ے سے لکھا جانا چاہیے۔ حرف جار 'لئے' یعنی ل ء ے سے لکھا جائے۔ اس طرح میرے خیال میں کیجے، پیجے وغیرہ میں ہمزہ کا استعمال نہ کیا جائے۔ ان میں دوسرا حرف 'ی' تسلیم کیا جائے

اور وہی تحریر میں ظاہر کیا جائے۔

جیسا کہ ظاہر ہے مندرجہ "تختی" میں لھ مھ نھ کو شامل نہیں کیا گیا ہے کیونکہ ان سے معنیاتی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ رھ کو بھی شامل نہیں کیا گیا۔ ان سب کا استعمال اردو میں محض چند لفظوں تک محدود ہے۔ ڈھ اور یھ بھی آج مروّج نہیں ہیں۔ یہ بات تسلیم کر لینی چاہیے کہ ھ (دو چشمی ہے) محض ہکاری کیفیت ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اردو میں اسے حرف ہ (ہائے ہَوَّز) کے نعم البدل کے طور پر استعمال نہ کرنا چاہیے۔ نیز یہ کہ یہ تمام ہکاری حروف مفرد ہیں۔ تعجب ہے کہ آج سے اسّی نوّے برس پہلے بھی انھیں مفرد ہی مانا جاتا تھا اور مفرد ہی ظاہر کیا جاتا تھا[1] مگر آج (خصوصاً ابتدائی مدارس میں) اساتذہ بچوں کو ہجے کراتے وقت انھیں دو حروف کا مرکب سمجھتے ہیں۔

علاماتِ قرأت یا اِملائی نشان

دوسرا اہم مسئلہ علاماتِ قرأت یا املائی نشانات کی تعیین کا ہے۔ اردو میں زبر، زیر، پیش خفیف مصوت آوازوں کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں۔ طویل مصوت آوازوں کو ا، و، ی اور ے (الف، واؤ، یائے معروف اور یائے مجہول) کی مدد سے ظاہر کیا جاتا ہے مگر اس میں یکسانیت نہیں برتی جاتی۔ بعض ابتدائی کتابوں میں طویل مصوتوں (Long vowels) کو ظاہر کرنے کے لئے جہاں ان (حروفِ علت) سے کام لیا جاتا ہے وہیں ساتھ ساتھ ان سے قبل کے حروف (صحیح) پر حسبِ ضرورت زبر، زیر، پیش بھی استعمال کیا جاتا ہے مثلاً لا میں پہلے حرف ل پر زبر دیا جاتا ہے حالانکہ اگر اس پر نظر رکھی جائے کہ لفظ میں کسی حرف کے بعد ے یائے مجہول کی طرح ا (الف) بھی

---

[1] مثلاً ملاحظہ ہو اردو زبان کا قاعدہ از مولوی محمد اسمٰعیل میرٹھی مطبوعہ ۱۸۹۶ء

محض طویل مصوت آواز (Long vowel sound) کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس سے قبل کے حرف پر زبر دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔

اسی طرح یائے معروف سے قبل کے حرف کو مکسور دکھانے کی ضرورت نہیں۔ طویل مصوت آواز ظاہر کرنے کے لئے یائے معروف اگر لفظ کے بیچ میں آئے تو اس کے دو نقطوں کے نیچے ایک چھوٹی سی کھڑی لکیر دیدی جائے مثلاً ریٖت (بمعنی رشم)

یہی صورت واوِ معروف ظاہر کرنے کے لئے برتی جائے۔ مثلاً دوٗر میں پہلے حرف یعنی د (دال) پر پیش دینے کی ضرورت نہیں، صرف و (واؤ) پر اُلٹا پیش کافی سمجھا جائے۔

یائے مجہول اور واوِ مجہول سے قبل کے حرف کو مکسور اور مضموم دکھانے کی ضرورت نہیں۔

یائے مجہول ماقبل مفتوح (= یائے لین) اور واوِ مجہول ماقبل مفتوح (= واوِ لین) میں یائے مجہول اور واوِ مجہول پر کسی املائی نشان کی ضرورت نہیں۔

اِن اُمور کو مندرجہ ذیل نقشہ کے ذریعہ آسانی سے پیش کیا جا سکتا ہے:

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
نام	زبر	الف (ممدودہ)	زیر	یائے معروف	پیش	واوِ معروف	یائے مجہول	یائے مجہول ماقبل مفتوح = یائے لین	واوِ مجہول	واوِ مجہول ماقبل مفتوح = واوِ لین
نشانی	ـَ	ـا	ـِ	ـی ـیٖـ	ـُ	ـوٗ	ـے ـیـ	ـَے ـَیـ	ـو	ـَو
ابتدائی	اَب	آب	اِس	ایٖکھ	اُس	اوٗن	ایک	اَیسا	اوس	اَور
درمیانی	مَل	مال	مِل	میٖل	مُل	موٗل	میل	مَیل	مول	مَولانا

اس نقشہ سے واضح ہوگا کہ کالم VIII اور X کے علاوہ (جن میں دُہرے یا جُڑواں مصوتے (diphthongs) دکھائے گئے ہیں) جہاں بھی ا، و، ی اور ے سے طویل مصوت

آوازیں ظاہر کرنے میں مدد لی گئی ہے وہاں ان سے قبل کے حروف پر کسی زبر، زیر، پیش کی ضرورت نہیں ہے۔ لفظ کی ابتدا میں یہ آوازیں ظاہر کرنے کے لئے اَلِف کا استعمال کیا جاتا ہے۔ کالم II سے ظاہر ہے کہ لفظ کے شروع میں یہ آواز الفِ ممدودہ سے ظاہر کی جاتی ہے۔

زبر، زیر، پیش مصمت آوازوں کی مخصوص خفیف حرکت ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر کے نقشے سے واضح ہوگا مگر حرف ہ یا ح سے پہلے واقع ہونے پر ان کی ادائیگی قدرے متأثر (affected) ہو جاتی ہے مثلاً 'کہنا' اور 'محفل' میں زبر کی آواز، 'مہربانی' اور 'محنت' میں زیر کی آواز اور 'شہرت' اور 'تحفہ' میں پیش کی آواز۔ اسی طرح 'ع' سے پہلے واقع ہونے پر زیر اور پیش کی آوازیں بھی متاثر (affected) ہو جاتی ہیں؛ مثلاً 'اِعتبار' میں زیر کی اور 'بُعد' (بمعنی دوری) میں پیش کی۔

[پیش کی ایسی ہی آواز اِس مصرع کے لفظ 'جو' میں بھی موجود ہے

؎ آوارگانِ عشق کا پوچھا جو میں نشاں

ملاحظہ ہو کہ یہاں یہ لفظ اپنے تلفظ اور معنی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل مصرع کے 'جوُ' سے مختلف ہے

؎ آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا

مصرع اول الذکر میں یہ خفیف اور نسبتاً کھلا ہوا ہے۔ دوسرے پیش کردہ مصرع میں یہ نسبتاً کھلا ہوا تو ہے مگر طویل ہے حالانکہ دونوں جگہ املا یکساں ہے۔

بعض انگریزی الفاظ کو اردو میں لکھتے وقت زیر سے ایسی ہی آواز کا کام لیا جاتا ہے مثلاً پلَینِٹ (Planet) میں حرف نون مکسور ہی گنا جاتا ہے۔]

ایسی صورتوں میں ان اعراب کے لئے علی الترتیب زبرِ مجہول، زیرِ مجہول

اور پیش مجہول کے نام تجویز کیے گئے ہیں[۲]۔ ضرورت ہے کہ ان کی ان متاثرہ (affected e ہ) کیفیات کے لئے بھی امتیازی علامات اپنائی جائیں۔

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں مندرجہ بالا تیرہ مصوت آوازوں کے علاوہ ایک اور مصوت آواز کا تذکرہ بھی کر دیا جائے جس کی علامت ہمارے رسم الخط میں نہیں دکھائی جاتی۔ یہ ہے یائے معروف ماقبل مفتوح (= ـَ ی) کی آواز۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور مرحوم کے تجزیہ کے مطابق یہ نیم وا مرکزی مصوتہ (half-opened central vowel) کی طرح شروع ہوکر (closed front unrounded) کی طرح ختم ہوتا ہے۔ اس کی ادائیگی میں زبان کے دونوں پہلو تالو کے نسبتاً زیادہ حصہ پر لگتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ لفظ میں صرف ابتدائی اور درمیانی صورتوں[؟] میں واقع ہوتا ہے۔ انھوں نے 'عیار' اور 'فیاض' کی مثالوں سے اس کی وضاحت کی ہے[۳]۔ اس مصوت آواز کی درمیانی مثالوں میں 'بھیّا'، 'تیّار'، 'جیّد'، 'سِوّیاں'، 'سیّد' بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔

ہمارے خیال میں یہ لفظ کے آخر میں بھی واقع ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ 'رَی' (= دہی کو بلو کر لسی بنانے کا آلہ) جسے 'رَئ' لکھا جاتا ہے اور 'مَکّی' (= مکّا) جسے بالعموم 'مکئ' لکھا جاتا ہے۔ اِس کی مزید صراحت کے لئے ان دو مصرعوں میں لفظ 'گئیں' پر غور کیجیے:

(i) اُلٹی ہوگئیں سب تدبیریں کچھ نہ دَوا نے کام کیا

(ii) سب کہاں، کچھ، لالہ و گل میں نمایاں ہوگئیں

ظاہر ہے کہ دو مصرعوں میں لفظ 'گئیں' کا تلفظ یکساں نہیں ہے۔ اسی طرح اکثر اشعار

---

[۲] ملاحظہ ہو لسانی مطالعے از ڈاکٹر گیان چند جین ۱۹۷۳ء صفحہ ۵۶-۵۵

[۳] ملاحظہ ہو Hindustani Phonetics از محی الدین قادری ۱۹۳۰ء صفحہ ۵۵

میں لفظ 'نہیں' کی ایسی مثالیں بآسانی تلاش کی جاسکتی ہیں جن میں اس کا تلفظ یہاں پیش کردہ پہلے مصرعہ کے لفظ گئیں کے مطابق ہوتا ہے۔

انگریزی میں اس مصوت آواز کا وجود ہے یا نہیں اس وقت اس سے بحث نہیں مگر اردو الفاظ میں یائے مجہول ماقبل مفتوح کی مصوت آواز ادا کرتے وقت انگریز بالعموم اسے یائے معروف ماقبل مفتوح بنا لیتے ہیں مثلاً لفظ ہے کو ہَی۔

بہرحال اس کے لئے بھی ہمیں کوئی املائی نشان وضع کرنا چاہئے۔

جزم و سکون

اردو میں سکون ظاہر کرنے کے لئے جزم کا استعمال ہوتا ہے۔ جزم کی شکل کی تعیین بھی ضروری ہے۔ بالعموم یہ دو طرح ظاہر کیا گیا ہے د اور ہ۔ اول الذکر شکل مبتدی کے لئے پریشانی پیدا کرتی ہے کیونکہ اسے اس سے پیش یا ضمہ کا اشتباہ ہوتا ہے۔ موخرالذکر شکل انیسویں صدی سے استعمال ہو رہی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم ابتدائی درسی کتابوں میں بالخصوص اس کا استعمال نہ کریں۔

جزم کے ساتھ مناسب ہو کہ ہم مصمتی خوشہ یا جرمٹ Consonantal cluster کا ذکر بھی کرتے چلیں۔ الفاظ (آوازوں کے مخصوص مجموعے) کے آخر اور وسط میں دو تین مصمتی آوازوں کا بیک وقت سکون کے ساتھ واقع ہونا معلوم ہے مثلاً 'درخت' میں خ اور ت کی آوازیں، 'خِشت' میں ش اور ت کی آوازیں اور 'صبر' میں ب اور ر کی آوازیں۔ [آخری مصمتی آواز (حرف صحیح) کو ساکن مان کر بالعموم اسے بغیر کسی جزم کے نشان کے خالی چھوڑ دیا جاتا ہے] 'جستجو' اور 'گفتگو' میں علی الترتیب س اور ت اور ف اور ت کی آوازیں ٹھہری ہوئی ہیں۔ ان کی باہمی تخصیص کے لئے ساکن کے ساتھ موقوف حروف کا تصور موجود ہے اور انھیں اس طرح ظاہر کرنے کے لئے اس پر سکون کا نشان یعنی

جزم لگایا جانا ضروری ہے۔ یہ خیال کہ اردو میں ایسے مصمتی خوشے لفظ کی ابتدا میں واقع نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے۔ لفظ پیار، دھیان، گیارہ، شیوداس، کیوں اور کیا (حروفِ استفہام) میں یہ موجود ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ان الفاظ کے حروفِ اول کو ی کے ساتھ مخلوط ہو کر بولے جانے والے حروف میں شمار کیا جاتا ہے[۱] ایسے ابتدائی مصمتی خوشوں (initial consonantal cluster) میں حروفِ اول پر جزم کا نشان لگایا جاسکتا ہے۔ مثلاً کْیا۔ پْیار۔ وغیرہ۔ ہندی لفظ 'پرجا' کے صحیح تلفظ کو ظاہر کرنے کے لئے اِسے پْرجا لکھا جاسکتا ہے یعنی پ پر جزم کا نشان۔ اسی طرح پریم کو پْریم اور انگریزی الفاظ فریم کو فْریم اور سکول کو سْکول لکھنا ان کے صحیح تلفظ کی طرف رہنمائی کرسکتا ہے۔

اسی طرح وسطی غنائی آواز کے لئے علامت نون غُنّہ ، (یعنی اوپر کی طرف کھُلا ہوا نیم دائرہ) کے علاوہ، علاماتِ تنوین ً ٍ ٌ اور (بعض الفاظ میں) کھڑا زبر (رحمٰن) اور الفِ مقصورہ (موسیٰ) کا چلن بھی اردو رسم الخط میں موجود ہے۔ واوِ معدولہ کے لئے و کے نیچے ایک چھوٹی افقی لکیر (خواب) کا چلن بھی ہے۔ واوِ اشمام ضمہ کے لئے بھی ہم و کے نیچے ایسی ہی افقی لکیر استعمال کرسکتے ہیں (خوش)

ان اعرابی نشانات کے علاوہ اردو میں ّ (تشدید)، ع یا ؏ (علامت مصرع)، ؎ (شعر کا نشان) اور ؔ (تخلص کا نشان) بھی استعمال ہوتے ہیں۔ رموزِ اوقاف

---

[۱] ملاحظہ ہو دریائے لطافت مصنفہ میر انشاء اللہ خاں انشا مرتبہ عبدالحق مترجمہ پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی ۱۹۳۵ء صفحہ ۱۰ و ۱۴۱۔ انشا نے ایسے حروف کی تعداد گیارہ بتائی ہے یعنی ب، پ، ک، گ، ر، بھ، ڈھ، ٹ، چ، س، ش، اور ن۔ لیکن ڈھ کے ی کے ساتھ مخلوط ہو کر لیک ہونے کی مثال نہیں دی۔

ظاہر کرنے کے لئے مندرجہ ذیل نشانات بھی وقتاً فوقتاً استعمال ہوتے رہے ہیں :

(i) ، انگریزی کومہ (,) کی الٹی شکل۔ جملہ میں فقرہ (phrase) ظاہر کرنے کے لئے۔

(ii) : انگریزی کولن کی طرح

(iii) ۔ چھوٹی سی افقی لکیر جملہ کا اختتام ظاہر کرنے کے لئے

(iv) ؟ سوالیہ نشان

(v) ! فجائی نشان (استعجاب یا تاسف وغیرہ ظاہر کرنے کے لئے)

(vi) " " واوین ۔ کسی کا قول ظاہر کرنے کے لئے

(vii) ( ) قوسین ۔ عبارت میں جملۂ معترضہ کے لئے

(viii) ـــــ الفاظ کے اوپر افقی لکیر خصوصی توجہ کے لئے

(ix) ⁂ یا * ستارہ ۔ ان الفاظ پر جن کی تصریح حاشیہ پر کی جائے

(x) ... نقاط ۔ یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ نقل میں کچھ عبارت حذف کر دی گئی ہے۔

ان سب نشانات کو برتنے سے الفاظ کے تلفظ اور عبارت فہمی میں مبتدی کو مدد ملے گی اور الفاظ کے تلفظ میں بالخصوص اسے استاد کی کم توجہ کی ضرورت پڑے گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان سب کے باقاعدہ استعمال سے تحریر میں تلفظ کی صحیح ترجمانی ہو سکتی ہے اور ہم ان سے کام لے کر کسی بھی زبان کے لفظ کو اس کے اصلی تلفظ کے ساتھ اردو رسم الخط میں ظاہر کر سکتے ہیں ۔

حروف کا جوڑ

تیسرا اہم مسئلہ حروف کے جوڑ کا ہے ۔ لفظ کے شروع ، بیچ اور آخر میں ہر حرف کی صورت ایک سی رہے تو ظاہر ہے کہ رسم الخط سیکھنے والے کو بہت آسانی ہوگی۔ اردو میں ایسا

نہیں ہے۔ یہاں ایک حرف دوسرے حرف سے ملتے وقت مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے۔ حرف ب کو لیجیے۔ ب، ج، ر اور س سے ملتے وقت اس کی شکلوں پر غور کیجیے:

بب بج بر بس

یعنی چار شکلیں

ب بـ بـ بـ

پھر موخرالذکر شکل پر اس حالت میں غور کیجیے جب ب سے پہلے بھی کوئی حرف ہو مثلاً حبس (ح ب س) یعنی اس کے شوشہ کی اونچائی میں کمی ہو گئی۔ اسی طرح تمام حروف تہجی کی مختلف (ابتدائی، درمیانی اور آخری) شکلیں ایک نقشہ کے ذریعہ دکھائی جا سکتی ہیں[۱]۔ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہم کم از کم لفظ کے بیچ میں آنے پر حروف کی شکلوں میں یکسانیت برتیں۔ مثلاً ب اور اس کے قبیل کے حروف (پ ت ٹ ث ن اور ی) ہی کو لیجئے۔ ان کی درمیانی شکل (نقاط کے فرق کے علاوہ) بالعموم ہ ہے مثلاً لبادہ۔ جنّت۔ خمیازہ۔ وغیرہ۔ اب اگر ان کی یہی شکل ہ حرف ر سے پہلے بھی تسلیم کر لی جائے تو مبتدی کو کتنی آسانی ہو۔ مثلاً کاتب 'ب اور ر' کو ملا کر 'بر' اور 'ب ے ر' کو ملا کر 'بیر' لکھتے ہیں حالاں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ب کی طرح ی کی درمیانی شکل ہ ہے تو اسے 'بیر' لکھا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح دونوں جوڑ ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے اور پڑھنے والے کو آسانی ہو گی۔ اسی طرح لفظ کڑا (سہ حرفی) اور کتڑا (چہار حرفی) بھی ایک دوسرے سے واضح طور پر ممتاز کرنے کے لئے کڑا اور کتڑا لکھے جانے چاہییں۔ اسی طرح پیڑ (پ ے ڑ) اور پیڑ (پ ی ٹ ر)

---

[۱] ملاحظہ ہو Lessons in Urdu Script از محمد ذاکر
صفحہ ۸۲-۸۳

کے باہمی امتیاز کے لئے پہلے کو 'پیٹر' اور دوسرے کو 'پٹر' لکھا جا سکتا ہے۔

ج (چ ح خ) کو ان کے سابقہ حروف سے جوڑنے میں موجودہ روش کی بجائے اس کی گردن سے جوڑا جانا تجویز کیا گیا ہے یعنی 'ب خ ا ر' کو ملا کر 'بخار' نہیں بلکہ بخار اور 'م ح ن ت' کو ملا کر 'محنت' نہیں بلکہ محنت۔ شاید اردو دنیا ابھی اس کے لئے تیار نہ ہوگی۔ لیکن نسبتاً کم انقلابی اصلاحیں اپنائی جا سکتی ہیں مثلاً حروف الف اور ل سے پہلے ملا کر لکھتے وقت ک اور گ کی جو مخصوص شکلیں مروج ہیں وہ لازمی نہ رکھی جائیں مثلاً کا کو کا (بغیر کسی شوشے کے) اور گل گل لکھا جائے اور مشکل کو مشکل

د (ڈ اور ذ) کو ملواں شکل میں بھی پورا ہی لکھا جائے تو بہت بڑا انقلابی قدم نہ ہوگا یعنی ندا کو ندا اور غذا کو غذا لکھیں۔ موجودہ صورت میں مبتدی کو ملواں د اور ذ پر بالترتیب ر اور ز کا اشتباہ ہوتا ہے۔

اسی طرح ع اور غ کی درمیانی (ـعـ) اور آخری (ـع) شکلیں بھی لازمی نہ سمجھی جائیں بلکہ ان کی ابتدائی شکل (عـ) ہی کو ان کی درمیانی اور آخری شکل مان لیا جائے مثلاً

معلوم کو معلوم ، شمع کو شمع ، بغل کو بغل اور تیغ کو تیغ لکھا جائے۔
اب بھی خوشنمائی کے لئے اکثر کتابوں اور رسالوں کے سرورق پر، نیز اشتہارات اور دکانوں کے سائن بورڈز پر ہمیں الفاظ کے آخر میں بھی ع اور غ کی یہی مجوزہ درمیانی اور آخری شکلیں ملتی ہیں۔

حروف کے باہمی جوڑ ہی میں نہیں بلکہ اردو رسم الخط سے متعلق اور بہت سے امور ہیں جن پر توجہ کی ضرورت ہے۔ ہم نے محض چند اہم جان کر یہاں پیش کیے ہیں۔ مناسب ہوگا کہ اب جبکہ حکومت ہند کی جانب سے اردو کی ترقی کا وسیع پروگرام شروع کیا جا چکا ہے حکومت کی سرکردگی میں وہ لوگ جو رسم الخط سکھانے کے کام میں لگے

رہے ہیں اور اردو کے بڑے بڑے اشاعتی اداروں کے نمائندے ایک جگہ جمع ہو کر غور کریں کہ اردو رسم الخط کو علمی طریق پر زیادہ سے زیادہ پورا اُترنے کے لئے کن اصلاحات کی ضرورت ہے اور اس طرح جو اصلاحات متفقہ طور پر طے ہوں آئندہ ساری کتابیں اور رسالے وغیرہ انھیں طے شدہ اصلاحات کے مطابق چھاپے جائیں۔

اُردو کی تحریر کو اور زیادہ آسان بنانے کے خیال سے بعض لوگوں کی تجویز ہے کہ ث ح ذ ص ض ط ظ ع یہ آٹھ حرف اردو کے حروف تہجی سے خارج کر دیے جائیں، اس لئے کہ جو آوازیں ان حروف سے ادا کی جاتی ہیں اُن کے لئے دوسرے حروف موجود ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان میں کا ہر حرف ایک مخصوص آواز کی علامت ہے جو کسی دوسرے حرف سے ظاہر نہیں کی جا سکتی۔ ان حرفوں کی مخصوص آوازوں کو ہم ادا بھی کر سکتے ہیں مگر بالعموم ایسا نہیں کرتے بلکہ ث اور ص کو س کی طرح، ذ ض ظ کو ز کی طرح، ح کو ہ کی طرح اور ع کو الف کی طرح ادا کرتے ہیں۔ اس طرح یہ آٹھ حرف زائد اور بے ضرورت معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ حرف تحریر میں کچھ دشواریاں بھی پیدا کرتے ہیں مگر وہ کون سا رسم خط ہے جس میں اس طرح کی دشواریاں نہیں ہیں اور جس کے صرف حرف سیکھ لینے سے تمام الفاظ صحیح لکھے اور پڑھے جا سکتے ہیں؟....

"یہ حروف جو بظاہر بے کار معلوم ہوتے ہیں اُن کا ایک فائدہ یہ ہے کہ وہ لفظ جو تلفظ میں یکساں اور معنوں میں مختلف ہیں جب لکھ دیے جاتے ہیں تو املے کے اختلاف سے اپنے معنی خود بتا دیتے ہیں... جن لفظوں کے تلفظ یکساں اور معنی مختلف ہیں اگر ان کا املا بھی یکساں ہو جائے تو جو غلط فہمیاں ابھی صرف کانوں کے ذریعے سے ہوتی ہیں وہ آنکھوں کے ذریعے بھی ہونے لگیں گی۔"

پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب: اردو زبان اور اس کا رسم خط
بار دوم ۱۹۶۱ء ص ۶۲ تا ۶۴

ڈاکٹر حکیم الدین قریشی

جدید فارسی شاعری میں نئے رجحانات

پہلی جنگ عظیم کی وجہ سے، بہت سے ملکوں کی طرح، ایران میں بھی بہت سی سیاسی اور سماجی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں۔ ایک نئی سماجی اور سیاسی صورت حال پیدا ہوگئی تھی، جس کے نئے نئے تقاضے تھے، جنھیں ادب میں، کلاسیکی، خصوصاً کلاسیکی شعری اصناف اور اسالیب کے ذریعہ خاطر خواہ طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جو شاعر اور ادیب اس نئی سماجی صورت حال کی پیچیدگیوں اور تضادات کو اپنے کارناموں میں پیش کرنا چاہتے تھے، انھیں کلاسیکی ادبی اسالیب اور اصناف کی تنگ دامانی کا قدم قدم پر احساس ہوتا تھا۔ چنانچہ فارسی افسانہ نگاری کے باوا آدم جمالزادہ نے یکی بود ویکی نبود کے دیباچہ میں لکھا ہے:

> "ایران ما، بدبختانہ عموماً پا از شیوۂ پیشینیان بیرون نہادن را مایہ تخریب ادبیات دانستہ و عموماً ہمان جوہر استبداد سیاسی ایجانی کہ مشہور جہان است، درمادۂ ادبیات نیز دیدہ میشود۔ بااین معنی کہ شخص نویسندہ، وقتی قلم در دست می گیرد، نظرش تنہا متوجہ گروہ فضلا و ادباست و اصلاً التفاتی بہ سایرین ندارد وحتی اشخاص بسیاری را نیز کہ سواد خواندن ونوشتن دارند و نوشتہ ہای سادہ وبی تکلف را بخوبی میتوانند بخوانند و بفہمند، ہیچ در مد نظر نمی گیرد وخلاصہ آنکہ پیرامون دموکراسی ادبی نمی گردد۔"

اسی طرح ایک اور نامور ادیب نے بھی اپنی ۱۳۴۲ھ کی تصنیف میں یہ اعتراف کیا ہے:

> "دیگر غزل و قصیدہ سرائی یا اسلوب نثر قدیم، کفایت احتیاجات ادبی ما را نمی نماید۔"

اس سے کچھ پہلے بھی تحریک مشروطیت کے دوران کچھ شاعروں نے سیاسی اور مزاحیہ شاعری میں اپنے مقاصد کی تبلیغ کے لئے ترانہ، مستزاد اور ترجیع بند جیسی شعری اصناف استعمال کی تھیں۔ ان میں سے کچھ تخلیقات کو قبول عام بھی ملا تھا، لیکن فارسی نظم کی یہ سادہ اور ابتدائی شکلیں، عارضی طور پر جدید مضامین کی متحمل ہو سکتی تھیں۔ ان میں اتنی وسعت اور توانائی نہ تھی کہ یہ ایران میں نئی سماجی صورت حال اور نئے افکار و خیالات کی بجا طور پر عکاسی کر سکیں۔ چنانچہ نظم کی نئی ہیئتوں اور نئے نئے ادبی اسالیب کی تلاش برابر جاری رہی۔ اس تلاش میں یہ کوشش بھی کی گئی کہ پرانی اصناف میں کچھ تصرف کر کے انھیں اس لائق بنایا جائے کہ وہ جدید تقاضوں کو پورا کر سکیں۔ ادیب الملک فراہانی، بدیع الزماں فروزانفر، وحید دستگردی اور کچھ دوسرے ادیبوں اور شاعروں نے جو خاقانی اور انوری سلم نگر مغلق گو شعراء سے متاثر تھے، ادبیات قدیم کی پاسداری اور حفاظت کے لئے کمربستہ ہو کر، آزادی اور ڈیموکریسی جیسے جدید موضوعات پر کلاسیکی شعر کے پیرایہ میں قلم اٹھایا، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان قدیم اسالیب شعر کے آبگینے نئے نئے تقاضوں کی صبا کی تندی و تیزی سے پگھلتے معلوم ہوتے ہیں۔ بقول یحییٰ آرین پور، ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کھنڈرات کے ملبے سے فلک بوس عمارت بنانے کی ناکام کوشش کرے! چنانچہ بہت جلد اس تحریک کے اکثر علمبرداروں نے اس سے ہاتھ اٹھا لیا۔ شاید وہ اس نکتہ کو سمجھ گئے تھے کہ "ساختن ثلاثی یا خماسی و زیر و رو کردن مضامین و گذاشتن عشق وطن بجای عشق دلبران طرازو ساختن لغز ہوا پیما بجای لغز قلم تجدد ادبی نیست۔"(۲)

رشید یاسمی نے ادبیات معاصر میں پہلی جنگ عظیم کے آغاز سے پہلوی خاندان کے قیام (۱۹۲۵) تک کے دور کو "دورۂ بیداری شاعران" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس دور میں ان لوگوں نے جنھیں قدرت کی طرف سے شاعری کا ملکہ عطا ہوا تھا، قدماء کی پیروی سے اگرچہ پرہیز کیا اور کوشش کی کہ نئے اور تازہ موضوع، فارسی نظم کے پرانے سانچوں میں پیش کئے جا سکیں۔ اس تحریک میں سرفہرست ملک الشعراء بہار کا نام ہے، جو اپنی تمام [illegible]

ادب سے عشق کے باوجود، تجدد خواہی اور نوپردازی کی تحریک کے ہرگز مخالف نہ رہے۔ ان کے معاصر شعرا میں سے، عشقی اور لاہوتی نے فارسی شاعری میں نئی روش پر تجربے کئے اور اظہار بیان میں سادگی کا ایک خاص مقام حاصل کیا۔ ایرج میرزا نے عامیانہ زبان اور اصطلاحات استادی اور مہارت سے استعمال کرکے اسے عام فہم بنادیا اور معاصرین کے لیے ایک نمونہ فراہم کیا۔ لیکن ان شاعروں میں سے کوئی بھی، فارسی شاعری تو کیا، اپنے اشعار کو بھی قواعد اور صرف و نحو کے اصولوں سے نجات نہ دلا سکا۔ خود ایرج میرزا نے اپنی مثنوی "انقلاب ادبی" میں، تجدد خواہی کے علمبرداروں پر اس طرح سے طنز کیا :

می کنم قافیہ را پس و پیش

تا شوم نابغۂ دورۂ خویش

بہرحال تجدد ادبی کے نازک مسئلے پر ایران کے ادبا اور شعرا دو مختلف گروہوں میں تقسیم ہوگئے۔ ایک طرف کہنہ پرست اور محافظہ کار تھے، جن کے نزدیک قدیم ادبی اقدار سے انحراف بمنزلہ کفر تھا اور دوسری طرف وہ انقلابی اور تجدد خواہ اہل قلم، جو عروضی قیود کی شکست اور ایرانی ادب میں ایک بنیادی انقلاب اور تبدیلی کے علمبردار تھے۔ بہرصورت، ان دونوں گروہوں کے درمیان ایک طویل بحث شروع ہوئی جس کا اظہار مجلہ دانشکدہ، روزنامہ تجدد، روزنامہ زبان آزاد، مجلۂ نوبہار، روزنامۂ آزادیستان اور مجلہ کاوہ جیسے علمی رسائل اور جرائد میں مختلف مقالات کی شکل میں ہوا۔ اس دور کے تجدد خواہی کے علمبردار شعرا میں جعفر خامنہ ای، تقی رفعت اور شمس کسمائی کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان شعرا کا کلام، تجربۂ محض تھا اور یہ قدرتی بات ہے کہ اس دور کے مروج اسلوب سے بالکل ہم آہنگ نہیں تھا۔ ان نوجوان شاعروں کی ناتجربہ کاری، غیر سنجیدہ اسلوب، فارسی کے درخشاں اور لازوال ادب سے ان کی عدم واقفیت اور غلط عربی، فارسی، ترکی اور فرانسیسی الفاظ کے بے دریغ استعمال نے ان کے کلام کو مشکل اور پیچیدہ بنادیا۔ ان کی خیرخواہی اور خلوص نیت میں، آج بھی کوئی شک نہیں، لیکن اس دور کے

قدامت پرستوں کے لئے یہ اسباب، مخالفت کا ایک اور وسیلہ بن گئے تھے۔ اس پوری بحث سے قطع نظر، اگر انصاف دیکھا جائے تو حقیقت میں دونوں مخالف حق پر تھے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ منظوم ایرانی ادب میں انقلاب کی پوری تیاری ہوچکی تھی اور اب کمی صرف اس بات کی تھی کہ کوئی صاحب ذوق، فکرِ روشن اور بیانِ رسا کے ذریعہ، آگے بڑھ کر اس تحریک کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لے۔

یہ کمی، نیما یوشیج نے پوری کی۔ علی اسفندیاری نیما، ۱۳۱۵ھ ق میں مازندران کے ایک دور افتادہ گاؤں یوش میں ایک قدیم اعیانی خاندان میں پیدا ہوئے، جہاں پڑھنے پڑھانے کے سلسلے میں یا تو مکتب کے ملا جی کا بے رحم ڈنڈا تھا یا کم پڑھے لکھے دیہاتیوں کے کچھ نجی گھریلو خطوط، ان ہی کے سہارے نیما نے پڑھنا لکھنا سیکھا۔ بارہ برس کی عمر میں وہ اپنے خاندان کے ساتھ تہران آگئے، جہاں انھیں مدرسہ سن لوئی میں داخل کردیا گیا، لیکن مدرسہ کی پڑھائی میں ان کا جی نہیں لگا اور خود ان کے بقول ڈرائنگ اور ورزش کے اچھے نمبروں کی وجہ سے انھیں پاس کردیا جاتا تھا۔ اسی مدرسہ میں ایک صاحب ذوق معلم اور نامی شاعر نظام وفا کی سرپرستی اور حمایت نے انھیں اچھل کود اور مدرسے سے فرار کی بجائے شعر و شاعری پر لگا دیا۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران انھیں فرانسیسی زبان پر اتنا عبور حاصل ہوچکا تھا کہ وہ جنگ کا پورا حال، فرانسیسی اخباروں کے ہی ذریعے پڑھتے تھے۔ نیما کی زندگی کی پرپیچ و خم راہوں اور تاریک گلیوں میں، جوانی کے چوراہے پر دوبار عشق نے اپنا جلوہ دکھایا لیکن ان کے نصیب میں محرومی ہی لکھی ہوئی تھی۔ چنانچہ ناکام عشق اور یوسف گم گشتہ کی یادیں اپنے نازک اور حساس دل میں چھپائے انھوں نے اپنی توجہ حصول علم و دانش کی طرف موڑ دی، ملک الشعراء بہار، علی اصغر حکمت، المداشتری اور دوسرے نامی معاصر ادبا اور شعراء کی مجالس اور محافل میں شرکت کی وجہ سے انھیں ایسے مواقع حاصل ہوگئے کہ اس فن کے اصول و ضوابط سے بہتر طریقے پر آشنا ہوگئے اور کلاسیکی زبان کی محکم بنیادوں پر استوار ہوسکے۔

"قصۂ رنگِ پریدہ" کی اشاعت کے ساتھ، نیما شاعروں کی صف میں باقاعدہ شامل ہو گئے۔ ان کا یہ منظومہ ایک طرح سے خود ان کی اپنی دردناک زندگی کی کہانی ہے، جس کے بعض حصوں کو نیما کی چند دوسری نظموں مثلاً چشمۂ کوچک، خروس و روباہ، [illegible] مسئلہ گو کے ساتھ، ضیا، ہشترودی نے منتخبات آثار میں نقل کیا ہے۔ نیما کی شاعرانہ زندگی کے ان نمونوں میں مروج سبک خراسانی کی جھلک ہے۔ مضمون اور ہیئت اور اسلوب کے اعتبار سے ان میں قدما کی روش سے کوئی تجاوز نہیں۔ ان منظومات میں، بقول جلال آل احمد نوجوان شاعر کی مشق سخن ہے اور ظاہر ہے کہ اپنے علم و دانش کی وجہ سے وہ آسانی سے قدما کی پیروی کر بھی سکتا ہے۔ لیکن قدما کے فرسودہ راستے سے انحراف کے جراثیم یعنی خود شاعر کے سماجی افکار حتیٰ ان منظومات میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔ گویا خود نیما کو اس حقیقت کا احساس تھا کہ جزیل اور مقسم اشعار، ان کے لئے کوئی طرۂ امتیاز نہیں، چنانچہ انھوں نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا اور "ای شب" اور "افسانہ" نامی منظومات پیش کئے جو ان کی ہنری شخصیت کی صحیح کسوٹی ہیں۔ اول الذکر قطعہ "ای شب" ۱۳۰۱ ش میں، روزنامہ ہفتگی نوبہار نے شائع کیا لیکن خود شاعر کے بقول "از یک سال پیش دست بدست خوانده و رانده شده بود" اس قطعہ نے فارسی منظوم ادب میں ایک متنازعہ فیہ مسئلہ کو ہوا دی تھی، چنانچہ شاعر کے مخالفین اس کی جان کے درپے ہو گئے لیکن جرأت نداشتند صریحاً با و حملہ کنند، کنایہ می زدند، ولی صداہا بقدری ضعیف بود کہ بہ گوش شاعر نرسید و بلا جواب ماند۔" اس قطعہ اور نیما کے کچھ دوسرے اشعار نے کچھ شاعروں میں اس نئے اسلوب کا ذوق اور سلیقہ پیدا کیا اور اس روش کو اپنایا جانے لگا، چونکہ خود نیما کے بقول نشانۂ شاعر، قلبہائی گرم و جوان بود ... شعرہای او برای آنان ساختہ شدہ بود۔" "افسانہ" نامی منظومہ کے کچھ حصے نیما کے ہم عقیدہ دوست مرحوم میرزادہ عشقی نے اپنے اخبار قرن بیستم میں شائع کئے۔ یہ منظومہ ایک صاحب نظر اور اہل اسلوب معاصر شاعر، مہدی اخوان ثالث کے بقول گرچہ عدناسی بود مثلاً قہائی ترقائی شرولیت و ادب قدیم و نیما کی [illegible] آن

توفیق یافت، اما یہ حد کافی دنیای ادبیات آنزمان را خشمگیں کرد۔[۴] "افسانہ" بھی عوام میں مقبول نہ ہوسکا؛ چونکہ "با موسیقی آنہا جفت نشدہ بود"۔ خود شاعر کو اس کا احساس تھا کہ اس کا کلام عوام کی دسترس سے باہر ہے۔[۵] لیکن اس کے ناامیدی کے اس سیاہ بادل میں اسے امید کی کرن نظر آتی تھی۔ ۱۳۰۵ شمسی (۱۹۲۶ء) میں نیما کے اشعار کا ایک مجموعہ خانوادۂ سرباز کے نام سے شائع ہوا، جس میں ایک منظومہ اور تین دوسرے قطعہ تھے۔ یہ مجموعہ ان بدنصیبوں کی داستان تھی، جسے خوش نصیبوں نے اپنے ذہن سے محو کر دیا تھا۔ خود شاعر کے بقول اس نے اپنے قلم کے زہرآگین تیر سے طرفداران اسلوب قدیم کو نشانہ بنایا تھا۔[۶] لیکن حقیقت یہ ہے کہ تجدد خواہی کے راستے میں، نیما اپنے ہم عصر اور پیشرو شاعروں سے زیادہ شدت پسند نہیں تھے۔ البتہ یہ بات ضرور تھی کہ وہ اپنے ساتھیوں کی نسبت اپنے کلام پر زیادہ غور و فکر کرتے تھے اور گویا اس نکتے کو سمجھ گئے تھے کہ اُن ہم وطن نفس مضمون کی بجائے ہیئت، فارم اور الفاظ سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے "شکستن و فرو ریختن" کے اصول سے پرہیز کیا۔[۷] فارسی منظوم ادب کے مروج اصولوں پر پابند رہے اور اپنے ابتدائی کلام کو مروج فارم میں ہی پیش کیا، وزن اور قافیہ کو اپنی جگہ قائم رکھا، مسلسل اور مکرر قافیہ سے بچنے کے لئے بیچ بیچ میں مصرع بڑھائے اور اس طرح اُس غزل یا نئے تغزل کو جنم دیا، جس میں شاعر کے اپنے ذاتی غم اور اُس کے سماجی آلام کو جگہ مل سکتی تھی۔ لیکن اس طرز تغزل کا بہترین نمونہ "افسانہ" نامی وہ طویل نظم ہے، جو نیما نے ۱۳۰۱ شمسی (۱۹۲۲ء) میں کہا اور جسے مشہور معاصر شاعر احمد شاملو نے اپنے مقدمہ کے ساتھ ۱۳۲۹ شمسی (۱۹۵۰ء) میں شائع کیا۔ اس نظم میں فرانسیسی رومانٹک شاعروں کا اثر پورے طور پر موجود ہے لیکن خود نظم Sentimentale انداز میں کہی گئی ہے۔ اچھے اور اچھوتے شعر اور حسین ترکیبات کافی تعداد میں دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن مروجہ اسلوب سے پورے طور پر ہرگز انحراف نہیں کیا گیا۔ اگر شعری سکتہ اور گراں اور ثقیل الفاظ سے قطع نظر کرلیں تو ایک اچھا، تخیلاتی [illegible]

منظومہ معلوم ہوتا ہے۔ نیما نے اس جوانی کی یادگار نظم میں اپنے دل کی گہرائیوں کو ٹٹول کر ناکام عشق، اپنی مشکلات اور ناامیدیوں کے پس منظر میں اپنی جوانی کے برق رفتار نظاروں، چرواہوں کی شب زندہ داری، پہاڑوں اور وادیوں کے دامن میں پروردہ بہار کی لطافت اور زیبائی کو انتہائی شاعرانہ مہارت سے پیش کیا ہے۔ جلال آل احمد کے خیال میں، اس منظومہ میں وصف طبیعت، صرف داستان کی اساس کا پس منظر ہے۔ آرین پور نے اس منظومہ کو تمثیلی (Symbolic) کلام کہا ہے۔ اس منظومہ میں نیما کی کوشش رہی ہے کہ عروض اور اس کے قوانین سے اپنا تعلق توڑ دے، لیکن اس میں شاید یہ جرأت پیدا نہ ہو سکی اور یا پھر وہ اس دشوار کام کے لئے پوری طرح تیار نہیں تھا، چنانچہ اس نے مجبوراً مروج اوزان کی پناہ لی ہے۔ البتہ جو وزن چنا گیا ہے وہ اپنی جگہ شاعر کے پرسوز و گداز تغزل سے بے پناہ ہم آہنگ ہے۔
نیما کی بدبینی (Passimism) جو "افسانہ" اور "ای شب" میں اپنے عروج پر پہنچ گیا تھا، "خانوادۂ سرباز" میں کچھ کم ہو گئی ہے اور شاعر حقیقت پسندی کی طرف مائل نظر آتا ہے۔ لیکن خود نفس مضمون، عوام الناس کی غربت اور بیچارگی کی داستان ہے۔ ناتمام قطعہ "محبس" "افسانہ" کا نقطۂ مقابل ہے اور اس میں شاعر کی حقیقت پسندی کا رجحان اپنے اوج پر نظر آتا ہے۔
"افسانہ" ۱۳۰۱ شمسی (۱۹۲۲ء) میں منظوم ہوا۔ اس نصف صدی کی مدت میں، اس منظومہ کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بہت سے طوفان آئے اور گذر گئے۔ خود افسانہ سرا یعنی نیما یوشیج نے انتہائی پامردی اور جرأت سے مخالفت کے ان طوفانوں کا مقابلہ کیا اور اپنے کلام اور تحریروں کے ذریعہ فارسی منظوم ادب کو وہ تاب و توانائی دی جو ہر ایک زندہ ادب کے لئے ضروری ہے۔ خود نیما کے زمانۂ حیات اور ان کی وفات کے بعد اگرچہ کچھ ادیبوں، نقادوں اور شاعروں (مثلاً ضیاء ہشترودی، پرویز ناتل خانلری، مرحوم ڈاکٹر محمد معین، پرویز داریوش، فریدون توللی، جلال آل احمد، شفیع برقی، استاد محمد حسین شہریار، غلام حسین غریب، ڈاکٹر جعفر عطائی، میر حسن طاہباز، احمد شاملو،

ہدیٰ اخوان ثالث (م. امید) وغیرہ) نے صرف شاعر کی کلام کی تدوین، یا اس کلام کی اشاعت یا خود شاعر کی پیروی کر کے اُس کے مقاصد کی صداقت کو ثابت کیا، لیکن اکثریت اُن مدافعین اور مقلدین کی تھی جنھوں نے تعقل اور تفکر کی بجائے، احساسات کے زیر اثر نیما کے کلام کو مغربی شاعری کے اصول اور موازین سے پرکھنے کی کوشش کی[۱]۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی تھی کہ خود قدامت پرستوں کی اپنی زبان اور اصطلاحات سے کام لے کر انھیں قانع کرنے کی کوشش کی جائے، اور چونکہ ایسا نہیں ہوا، نتیجہ کے طور پر نہ صرف نیما کے ہمدردوں بلکہ خود اُن کی اپنی کوششیں بھی ایک حد تک بار آور نہ ہو سکیں۔ بہرحال، نیما کی شاعری کا بہت بڑا حصہ فارسی کے کلاسیکی منظوم ادب سے ظاہراً بالکل مختلف ہے، اور ان کی شاعری کا شعراء کے مختلف گروہوں پر مختلف ردعمل ہوا ہے، جسے ہم ذیل میں مطالعہ کریں گے:

پہلے گروہ میں وہ ادباء اور شعراء شامل ہیں، جن کے پیش نظر فارسی کا کلاسیکی منظوم ادب، اس کے اصناف سخن اور عروض، اصول ملاک اور معیار رہے اور انھوں نے اپنی عصبیت اور شاید تنگ نظری کی وجہ سے نیما کی شاعری اور ان کے وضع کیے ہوئے اصولوں بغیر کسی غور و فکر کے یک قلم رد کر دیا۔

دوسرے گروپ میں وہ حضرات اہل قلم شامل ہیں جنھوں نے شروع سے ہی اپنے آپ کو نیما کے ساتھ وابستہ رکھا، لیکن اس کی شاعری کی فنی جدت اور ہنری ارزش کو نہ تو خود سمجھے اور نہ دوسروں کو سمجھانے کی کوئی کوشش کی۔

تیسرے گروہ میں وہ اہل قلم شامل رہے، جن کے نزدیک جدت، نوآوری اور نوپردازی صرف مصرعوں کے اختصار اور یا اُن کی طوالت تک ہی محدود ہے۔ ان لوگوں نے بھی نیما کی شاعری کے اصول اور مبانی پر ہرگز کوئی توجہ نہیں دی۔

چوتھا گروہ اُن ادباء اور شعراء کا ہے، جنھوں نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز، نیما کے

پیروکار کی حیثیت سے کیا، لیکن بعد میں اس راستے سے بھٹک کر، دوسرے راستے پر نکل گئے۔

پانچواں گروہ اُن حضرات پر مشتمل ہے جنھوں نے نیما کی شاعری پر اعتراض تو نہیں کیا۔ لیکن اپنی شاعری میں نہ تو کلاسیکی شاعری کے اصول ہی مدنظر رکھے اور نہ ہی نیما کے وضع کئے ہوئے اصول۔

چھٹے گروہ میں وہ چند شاعر شامل ہیں، جنھوں نے اپنے آپ کو "موج نو" کہا، یہ گروہ ۱۳۴۰ (۱۹۶۱ء) اور ۱۳۵۰ (۱۹۷۱ء) کے درمیانی سالوں میں پیدا ہوا، اور مذکورہ بالا پانچویں گروہ سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ اس گروہ نے حتی الامکان انتہاپسندی کا راستہ اختیار کیا اور حد تو یہ ہے کہ خود نیما کی شاعری اور اس کی استادی سے بھی منکر ہو گئے۔

ساتواں گروہ ان ادیب شاعروں پر مشتمل ہے جنھوں نے ابتدا ہی سے نیما کی پیروی کی، اُسے نوپردازی اور نوآوری کا باوا آدم مانا، اس کی بزرگی اور عظمت اور اس کی شاعری کی گیرائی اور گہرائی نہ صرف تسلیم کی، بلکہ اُس عظیم شاعر کے وضع کئے ہوئے نوپردازی اور نوآوری کے اصول اور قوانین کی پیروی کی اور انھیں عوام تک پہنچانے میں ہر ممکن کوشش سے دریغ نہ کیا۔ یہی وہ گروہ ہے جس نے نیمائی شاعری کے ارتقاء میں بہت اہم رول ادا کیا ہے۔

اب قارئین پر یہ حقیقت واضح ہوگئی ہوگی کہ نوپردازی اور نوآوری سے متعلق یہ بحث مباحثے نہ صرف خود نوپرداز شاعروں کے درمیان پیدا ہوئے، بلکہ قدامت پسند اور کہنہ سرا شاعر بھی ان میں ایک مدمقابل کی حیثیت سے شریک رہے۔ لیکن بہرحال ایرانی منظوم ادب ان مناقشات اور مباحثات سے نکل کر ایک واقعی اور حقیقی راستے پر گامزن ہو گیا[۱۱] جدید فارسی شاعری کی پچاس سالہ تاریخ کو ان پانچ ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

پہلا دور ۱۳۰۱ سے ۱۳۱۰ شمسی (۱۹۲۲ — ۱۹۳۱ء) : دس برس کی اس مدت میں صرف نیمایوشیج کا نام قابل توجہ ہے۔ حالانکہ خانم شمس کسمایی نے ۱۲۹۹ شمسی میں تبریز کے مجلۂ آزادیستان میں فارسی کی وہ پہلی نظم شائع کی تھی، جس کے مصرعوں میں برابری کا لحاظ نہیں رکھا گیا تھا، لیکن یہ نظم نیمائی شاعری کے اصول پر پوری نہیں اترتی۔ چنانچہ مجبوراً نیما کا منظومہ "افسانہ" ہی جدید فارسی شاعری کی ابتدا اور آغاز مانا گیا ہے۔

دوسرا دور ۱۳۱۱ سے ۱۳۲۰ ش تک (۱۹۳۲ — ۱۹۴۱ء) : اس دور میں بھی صرف نیما کا نام ہی قابل توجہ ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اب نیما نے شاعری کے ساتھ، جدید فارسی شاعری کے اصول اور قوانین بھی مدون کرنا شروع کر دیئے، مصرعوں کی برابری عملی طور پر ختم کردی، کلام میں سے صنایع بدایع نکال کر، سادگی اور تازگی بیان کو جگہ دی۔ اس دور کی نیمائی شاعری میں دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ اب الفاظ کی تعداد بتدریج کم ہونے لگی اور چنانچہ اس شاعری کے پڑھنے والے مجبور تھے کہ اپنے ذہن کے کینوس (canvas) پر شاعر کی بنائی ہوئی تصویر میں خود اپنے ذوق اور سلیقے کے مطابق رنگ آمیزی کریں۔

تیسرا دور ۱۳۲۱ سے ۱۳۳۰ ش تک (۱۹۴۲ — ۱۹۵۱ء) : اس دور کے نامور شعرا کی صف میں نیمایوشیج، فریدون توللی، منوچہر شیبانی، نصرت رحمانی، سیاوش کسرائی اور ہوشنگ ابتہاج (سایہ) دکھائی دیتے ہیں۔ یہ دور شہریور ۱۳۲۰ ش کے سیاسی واقعات سے شروع ہوا اور چنانچہ زمانے کے تقاضے کے پیش نظر، نیمائی شاعری کے کاملاً مدمقابل دو نئی تحریکیں اسی دور میں آغاز ہوئیں۔ ان دونوں تحریکوں پر جنھیں "اشعار دورہ ای" اور "اشعار گمراہ" کا نام دیا گیا ہے[۱۲]، نیمائی شاعری کا اطلاق دشوار ہے، چونکہ وہ اس شاعری کے معیار اور معیار پر پورے نہیں اترتے۔ یہاں یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ انھی دو تحریکوں سے وابستہ بعض شاعروں نے آگے چل کر اپنے خداداد ملکہ کو فارسی منظوم ادب کی قدیم روایات سے ہم آہنگ کیا اور چنانچہ مسلم شعرا میں شمار ہونے لگے۔ ان شعرا میں

سیاوش کسرائی اور نادر نادر پور قابل ذکر ہیں۔ پہلی تحریک کی خصوصیات میں مصرعوں کا بہت زیادہ فرق، کبھی کبھی اشعار کی چار حصوں میں تقسیم[۱۳]، سطحی عشق و محبت کا ذکر، معشوق اور زمانے کے ظلم و ستم کا بیان اور موت سے وحشت ہے؛ جبکہ دوسری تحریک کے اشعار اغلب و بیشتر چار حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اول الذکر تحریک کی نسبت ان کے مصرعوں میں بہت کم فرق ہوتا ہے۔ بیان کے اعتبار سے یہ اشعار قدیمی شاعری اور نیمائی شاعری کے بین بین ہیں۔ اس دور کے ممتاز شاعر فریدون توللی ہیں، جن کا منظومہ "شیپور انقلاب" جدید فارسی شاعری میں ایک خاص مقام رکھتا ہے۔ اسمٰعیل شاہرودی (آیندہ) نے بھی اسی دور میں شاعری شروع کی، لیکن ان کی اس دور کی شاعری، ایک شاگردانہ مشق سے زیادہ نہیں ہے۔

چوتھا دور ۱۳۳۱ سے ۱۳۴۰ ش تک (۱۹۵۲ــ ۱۹۶۱ء): اس دور کے ممتاز شعرا میں نیما کے علاوہ احمد شاملو، مہدی اخوان ثالث (م۔ امید)، نادر پور، سیاوش کسرائی، اسمٰعیل شاہرودی، محمد زہری، منوچہر آتشی اور فروغ فرخزاد دکھائی دیتے ہیں۔ نادر پور نے اس دور میں اپنا ایک خاص اسلوب بنایا اور زبان اور بیان کی رسائی اور پختگی کے ذریعہ ایک خاص مقام حاصل کیا۔

پانچواں دور ۱۳۴۱ سے ۱۳۵۰ ش تک (۱۹۶۲ــ ۱۹۷۱ء): اس دور میں احمد شاملو، مہدی اخوان ثالث، فروغ فرخزاد، نادر پور، ید اللہ رویائی، محمود آزاد تہرانی (م۔ آزاد)، مفتون امینی، فرخ تمیمی، اسمٰعیل شاہرودی، نصرت رحمانی، منوچہر آتشی، اسمٰعیل خوئی، محمد علی سپانلو، منصور اوجی، احمد رضا احمدی اور طاہرہ صفار زادہ قابل ذکر شاعر ہیں۔ یہاں یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ گذشتہ دور کے کچھ مشہور شاعر مثلاً شاملو، اخوان ثالث، فرخزاد، نادر پور، م۔ آزاد اور آتشی کے بہترین اور کامل ترین اشعار اس دور سے متعلق ہیں۔ اس دور میں ید اللہ رویائی نے اپنا مجموعہ کلام "شعرہای دریائی" کے نام سے شائع کیا اور ایک صاحب اسلوب شاعر

کی حیثیت سے جدید فارسی منظوم ادب میں اپنی ایک خاص جگہ بنائی۔ اسی طرح اسمٰعیل خوئی نے اخوان ثالث کی تقلید ترک کی اور خود اپنا ایک اسلوب۔ منصور اوجی نے اپنی کوشش اور تجربے کے طفیل نو پرداز شاعروں میں ایک ممتاز مقام حاصل کیا۔

پاورقی

(۱) یکی بود و یکی نبود ، برلین ذلیقعدہ ۱۳۳۷ھ
(۲) ضیاء ہشترودی ، منتخبات آثار ، ۱۳۴۲ھ
(۳) نخستین کنگرۂ نویسندگان ایران ، تہران ۱۳۲۶ ص ۴۳
(۴) مجلہ اندیشہ وہنر ، دورۂ ۲ ، شمارہ ۹
(۵) نیما یوشیج ، مقدمہ ، خانوادۂ سرباز ، تہران ۱۳۰۵ش
(۶) نخستین کنگرۂ نویسندگان ایران ص ۶۳ - ۶۲
(۷) یحیی آرین پور ، از صبا تا نیما ، جلد ۲ تہران ۱۳۵۱ش ، صفحہ ۴۷
(۸) ایضاً ص ۴۷۳
(۹) ایضاً
(۱۰) محمد حقوقی ، شعر نو ، تہران ۱۳۵۱ ش، ص ۴
(۱۱) ایضاً ص ۸
(۱۲) ایضاً ص ۵۰
(۱۳) گویا انگریزی کی BROKEN VERSE کے زیر اثر۔

محمد ایوب واقف

مشاہیرِ ادبِ اردو کے مکاتیب

کسی بھی ادب میں مشاہیرِ ادب کے خطوط کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اکثر اوقات
ایسا ہوتا ہے کہ مکتوب میں مکتوب نگار اپنی نجی زندگی کے متعلق بڑی اہم باتیں بیان
کر جاتا ہے اور قارئین کو اس کے کردار کے سمجھنے میں بڑی آسانی ہوتی ہے مثال
کے طور پر مرزا غالب کے خطوط کو ہی لے لیجئے۔ غالب نے اپنے اعزہ و احباب
کو جو خطوط لکھے ہیں ان کی روشنی میں غالب کے شخصی حالات کو سمجھنے میں بڑی
مدد ملی ہے۔ غالب کے خطوط اگر دستیاب نہ ہوتے تو ان کی زندگی کی بعض بڑی
اہم باتیں گوشۂ گمنامی میں رہ جاتیں۔ اسی طرح امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد
کے خطوط ان کے نجی کردار کو سمجھنے میں ہماری بڑی مدد کرتے ہیں۔ ذیل میں جن
حضرات کے خطوط درج کئے جاتے ہیں ان کی نوعیت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ہم
کل آٹھ خطوط پیش کر رہے ہیں ان میں سے دو عزت مآب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں
صاحب مرحوم و مغفور کے ہیں جو انھوں نے دار المصنفین کے عظیم المرتبت شاعر
اور بادۂ شبلی و سہیل کے سرشار جناب یحییٰ اعظمی مرحوم کے نام سپردِ قلم کئے ہیں۔
تین خط اسلامیات کے زبردست مورخ اور مسندِ شبلی کے جانشین علامہ سید
سلیمان ندوی مرحوم کے ہیں یہ خط علامۂ موصوف نے اپنے چچا ڈاکٹر سید محمد مبین
(پدر سید نجیب اشرف ندوی مرحوم) کے نام لکھے ہیں۔ ایک خط شیخ محمد اسمٰعیل

پانی پتی کا ہے۔ شیخ صاحب مرحوم پاکستان میں قیام پذیر تھے گذشتہ سال انھوں نے لاہور میں انتقال کیا یہ خط انھوں نے انجمنِ اسلام ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے رفیق اور دریائے تحقیق کے بہترین شناور عبدالرزاق قریشی کے نام لکھا ہے۔ اس خط میں شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی مرحوم نے اپنی علمی و ادبی مصروفیات کا دلکش ذکر کیا ہے۔ دو خط اور ہیں ان میں سے ایک بابائے اردو مولوی عبدالحق مرحوم کا ہے جسے انھوں نے ۲۸ر فروری ۱۹۳۹ء کو نئی دہلی سے لکھا ہے ایک خط پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی کا ہے یہ دونوں خطوط سید نجیب اشرف ندوی مصنف مقدمہ رقعات عالمگیر کے نام نامی سے منسوب ہیں ———— واقف

مکاتیب ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم بنام یحییٰ اعظمی

(نمبر ۱)

راج بھون، رانچی

۲۶ر ستمبر ۱۹۵۸ء

مکرمی یحییٰ صاحب ۔ السلام علیکم

بہت نادم ہوں کہ آپ کو اتنا انتظار کروایا اور اب بھی تعمیل ارشاد نہیں کر رہا ہوں۔ کچھ عرصہ سے مجھ پر ایک عجیب کیفیت یہ طاری ہے کہ کسی کہے پر کچھ لکھ نہیں سکتا۔ پچھلے دنوں کئی احباب کو ناخوش تک کر چکا ہوں۔ مگر ناخوش تو کیا اس روک کو ہٹا نہ سکا۔ آپ کی نظمیں مجھے ہمیشہ سے پسند ہیں یہ مجموعہ بہت اچھا ہے، بہت پسند آیا۔ پہلے اس لئے جواب نہ لکھ سکا کہ شاید کچھ لکھ سکوں تو آپ کو بھیج دوں۔ لیکن کچھ بن نہ پڑا۔ امید ہے کہ مجھے واقعی معذور سمجھ کر معاف کر دیں گے۔

مجموعہ رجسٹری کرا کے واپس کر رہا ہوں۔

مخلص

ذاکر حسین

(ڈاکٹر ذاکر حسین خاں)

(نمبر۲)

راج بھون، رانچی

۱۶ ستمبر ۱۹۵۹ء

محبی یحییٰ صاحب ۔ اسلام علیکم

نوازش نامہ ملا ۔ آپ یقین فرمائیے مجھے آپ کی "اصل فطرت اور کردار" کے متعلق کوئی غلط فہمی نہیں ہے ۔ دونوں کی دل سے قدر کرتا ہوں ۔ آپ کو یہ خیال کیسے ہو گیا کہ میرا جو خیال ہمیشہ سے اس باب میں رہا ہے اس میں کچھ تغیر ہوا ہوگا ۔ آپ نے مجھے لکھا بالکل ٹھیک کیا ۔ میں نے معذرت کی تو اسے قبول کر لیں ۔ بات اس سے زیادہ نہیں ہے ۔ خدا کرے آپ بخیر ہوں ۔ والسلام

مخلص

ذاکر حسین

مکاتیب سید سلیمان ندویؒ بنام ڈاکٹر سید محمد مبین

شبلی منزل

اعظم گڈھ

عم محترم ۔ دام مجدۂ

اسلام علیکم ۔ والا نامہ نے مشرف کیا ۔ پہلے والا نامہ کا جواب دے چکا ہوں ۔ ناگپور کے سفر

کے باعث دیر ہوئی۔ اب چونکہ ہر دو ہفتے میں ۱۰ دن ندوہ میں قیام کرنا پڑتا ہے اس لئے لکھنؤ میں تھا۔ ۲۵ر کو وہاں سے واپس آیا۔

عزیزم نجیب اشرف سلمۂ کا خط پہلے آیا کہ وہ ۱۰ر جنوری تک آئیں گے نہیں آئے۔ میں نے خط لکھا تو جواب دیا کہ ۲۰۔ ۲۵ کو آئیں گے وہ تاریخ بھی ٹل گئی۔ حکیم چچا کے خط سے معلوم ہوا کہ وہ دسینہ میں ہیں۔ خیر اب آجائیں گے۔ نجیب اشرف نے لکھا ہے کہ علی اشرف نے وہیں بانکی پور میں کسی قومی مدرسہ میں نام لکھا لیا ہے۔ داؤد بھائی کو خط لکھا ہے کہ پوری کیفیت سے اطلاع دیجئے۔ جناب والد صاحب قبلہ کا بھی خط آیا ہے۔ خیریت ہے۔

نجیب اشرف نے لکھا ہے کہ علی اشرف وہیں قومی اسکول میں پڑھیں گے اس کے بعد میٹرک امتحان دے کر علی گڑھ نیشنل کالج میں داخل ہو جائیں گے۔ یہ نظم بھی برا نہیں۔

والسلام

سید سلیمان (علامہ سید سلیمان ندوی)

۳۰ر جنوری سنہ ۱۹۲۱ء

(نمبر۲)

شبلی منزل
اعظم گڈھ

حضرت عم محترم۔ دام مجدہ

اسلام علیکم۔ والانامہ نے مفتخر کیا۔ نجیب اشرف سلمۂ میرے پاس آگئے۔ روز آنہ کچھ نہ کچھ عربی پڑھتے ہیں۔ اور انگریزی سے مضامین کا ترجمہ اردو میں کرتے ہیں۔ انشاء اللہ چھ مہینے میں اچھے خاصے ہو جائیں گے۔ ابھی میں نے خود کوئی سبق خاص طور سے پڑھانا شروع نہیں کیا ہے۔ اس کا بھی سلسلہ خدا نے چاہا تو شروع کر دوں گا۔ ولایت کی واپسی کے بعد سے بلکہ یہ کہیے کہ دو تین برس سے میرے تمام اعضائے رئیسہ خراب اور کمزور ہو گئے ہیں۔ ولایت

کی سرد آب وہوا نے اور مار ڈالا۔ پہلے ڈاکٹری علاج تھا اب یونانی ہے اور اس سے افاقہ ہے، کھانا اب ہضم ہونے لگا ہے، بھوک بھی لگتی ہے۔

والسلام

سید سلیمان

۱۹ر فروری ۱۹۲۱ء

نمبر ۳

دلیسنہ

حضرت عم محترم ۔ دام مجدہ

اسلام علیکم ۔ والا نامہ نے سرفراز کیا۔ علی اشرف سلمہٗ کے متعلق سب لوگوں کی رائے ومشورہ سے طے پایا ہے کہ کلکتہ جاکر نیشنل میڈیکل کالج میں نام لکھائیں۔ اس کالج کا اسٹاف وسامان گورنمنٹ کالجوں کے برابر بلکہ بہتر ہے۔ وہاں کے قواعد وغیرہ بھی دیکھ لئے ہیں۔ بھائی صاحب نے بھی پسند کیا ہے۔

میں آجکل گردشِ روزگار سے دلیسنہ میں ہوں۔ چند مہینوں سے علالت ہے۔ بخار کی شکایت ہے۔ اطبا کی رائے ہے کہ دق کا مقدمہ ہے ۔ خدا رحم کرے۔ عزیزم نجیب اشرف سلمہٗ کا کل خط آیا ہے خیریت ہے۔ برادرم علی اشرف آج کلکتہ کی نیت سے روانہ ہوگئے۔

از عبدالحکیم ہدیہ سلام مسنون

والسلام

سید سلیمان

۱۵ر جون ۱۹۲۱ء

مکاتیبِ بابائے اردو و کیفی (دتاتریہ)

(۱)

۱۷ علی پور روڈ
سول لائن
دہلی
۱۶ر اپریل ۱۹۵۱ء

حضرت۔ میں سب کچھ جانتا ہوں۔ آپ کے لکھنے پر تو میں اپنا دیوان واردات آپ کو نہ بھیجتا۔ لیکن بہو بیگم اور بچوں نے میرے لئے جو دعائیں مانگیں ان کی وجہ سے رجسٹری پیکٹ بھیج رہا ہوں۔ مگر یہ نوٹ کر لیجئے کہ اسے گنوا دیا تو اور نسخہ میرے پاس سے نہیں ملے گا۔

مکتبہ معین الادب۔ اردو بازار۔ لاہور کو میں نے لکھدیا ہے وہ تعمیل کریں گے۔ واردات میں منصور احمد کا لکھا ہوا تذکرہ ضرور دیکھئے پڑھنے کے لائق ہے بڑی محنت اور عرق ریزی سے تحریر کیا ہے۔

سب کو دعا
اخلاص کیش
کیفی
(پنڈت برجموہن کیفی)

(۲)

انجمن ترقی اردو۔ نئی دہلی
مورخہ ۱۸ [illegible]

مشفق و مکرمی تسلیم

میں یہاں سے ۲؍مارچ کی شام کو گرانڈ ٹرنک اکسپریس سے روانہ ہوکر ۳؍مارچ کی صبح کو بھوپال پہنچوں گا۔ دن بھر وہاں رہوں گا۔ اور شب کو پنجاب میل سے ۹ بجے روانہ ہوکر ۴؍مارچ کو سوا گیارہ بجے بمبی (وکٹوریہ ٹرمنس) پہنچ کر حاضر ہوں گا۔

آپ دو تین روز تک کی فرصت نکال سکیں تو بعض اہم معاملات پر بات چیت ہو جائے۔ میں جس مقصد کے لئے بمبئی کا سفر کر رہا ہوں اس کی تکمیل میں آپ میری بڑی مدد کر سکتے ہیں۔

نیازمند

عبدالحق

(بابائے اردو مولوی عبدالحق)

مکتوب شیخ اسمٰعیل پانی پتی بنام عبدالرزاق قریشی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم — نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

لاہور

۲۲؍ذی الحجہ ۱۳۸۹ھ

حضرت محترم۔ وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

گرامی نامہ باعثِ اعزاز ہوا۔ یہ پڑھ کر سخت حیرت ہوئی کہ "نوائے ادب" برابر میرے نام بھیجا جا رہا ہے حالانکہ آج دو سال سے مجھے کوئی پرچہ نہیں ملا۔

مزاج پرسی کا نہایت نہایت شکریہ۔ ایک ۷۷ برس کے نہایت ضعیف، کمزور اور بیمار آدمی کی صحت جیسی رہ سکتی ہے ویسی ہی میری ہے۔ بہت ہی تھوڑا وقت زندگی کا باقی رہ گیا ہے اللہ پاک ایمان و اسلام کے ساتھ دنیا سے اٹھائے۔

عمر جس قدر بڑھتی جا رہی ہے، قویٰ جس قدر کمزور ہوتے جا رہے ہیں کاموں کی کثرت اسی قدر زیادہ ہوتی جا رہی ہے۔ مقالات سرسید کی ۱۲ جلدیں مرتب کر کے

مجلسِ ترقی ادب کو دے چکا ہوں۔ اور وہ شائع ہو چکی ہیں۔ کلیات نثر حالی کی ابھی صرف دو جلدیں چھپی ہیں۔ مکتوبات سرسید مرتب کر رہا ہوں جو قریباً اٹھارہ سو صفحات میں آئیں گے۔ مولوی چراغ علی کی تمام تصنیفات دوبارہ مرتب کر رہا ہوں۔ سرسید اور نواب محسن الملک کی تقاریر بھی جمع کی ہیں۔ محسن الملک، وقار الملک، حالی اور شبلی کے مکتوبات کا بڑا اور طول طویل سلسلہ مرتب کیا ہے۔ سرسید کے تمام رفقائے کار کا ایک مبسوط تذکرہ بھی لکھ رہا ہوں۔ غالب صدی کے موقع پر غالب کے متعلق جو بھی تحریری کام ۱۹۶۹ء میں ہوا ہے اس کی مفصل روئداد مرتب کر کے ایک سرکاری پرچے کو دی ہے جو ساڑھے تین سو صفحات میں آئی ہے۔ غرض ایسے ہی فضول کاموں میں میرے لیل و نہار بسر ہو رہے ہیں کاش میں اتنی دین کی خدمت کرتا تو عاقبت سنور جاتی۔ اب کہ دین ہی ملا اور نہ دنیا۔ افسوس۔

۱۸۔ رام گلی نمبر ۳۔ لاہور — خادم اسمٰعیل عفی عنہ

پیش نظر مضمون میں جن بزرگوں کے خطوط پیش کئے گئے ہیں، ان کی تاریخ پیدائش اور وفات ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

عبداللطیف اعظمی

۱۔ ڈاکٹر ذاکر حسین
۸ر فروری ۱۸۹۷ء، حیدرآباد
۳ر مئی ۱۹۶۹ء، نئی دہلی

۲۔ مولانا سید سلیمان ندوی
۲۲ر نومبر ۱۸۸۴ء، دیسنہ
۲۲ر نومبر ۱۹۵۳ء، کراچی

۳۔ بابائے اردو مولوی عبدالحق
۱۸۷۰ء، ہاپڑ
۱۶ر اگست ۱۹۶۱ء، کراچی

۴۔ پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی
۱۳ر دسمبر ۱۸۶۶ء، دہلی
یکم نومبر ۱۹۵۵ء، دہلی

۵۔ شیخ اسمٰعیل پانی پتی
۳ر اپریل ۱۸۹۳ء، پانی پت
۱۲ر اکتوبر ۱۹۷۲ء، لاہور

مبشر علی صدیقی

دیوانِ غالب کے نظامی ایڈیشن

جنوری [illegible]ء کے "کتاب نما" میں صفحہ ۳۲ پر ڈاکٹر ابو محمد سحر کی مشہور کتاب "غالبیات کے چند مباحث" پر ڈاکٹر سیفی پریمی نے تبصرہ کیا ہے۔ تبصرہ نگار غالب کے مختلف نسخوں کے متعلق لکھتے ہیں" انجمن ترقی اردو کا یہ کام پریس تک نہ پہنچ سکا۔ اسی دوران میں نظامی پریس بدایوں سے دیوان غالب چھپ گیا۔ اور اس کے منظر عام پر آنے کے باعث انجمن ترقی اردو نے اپنی پیش کش کو غیر ضروری سمجھا۔ تعجب ہے اتنی اہمیت پر بھی مصنف نے دیوان غالب بدایوں ایڈیشن یا نظامی ایڈیشن کے متعلق کوئی وضاحت نہیں کی ہے۔ یعنی اس کا مرتب کون تھا۔ کس کی تحریک پر اور کب اشاعت ہوئی۔ اس دیوان کی کیا خصوصیت تھی۔ اس کے متن، طباعت، حسن و قبح اور مرتب کے دیباچہ کے متعلق خاموشی اختیار کی ہے۔ حالانکہ سید ہاشمی، ڈاکٹر بجنوری اور مفتی انوار الحق کے ناموں کے ساتھ دیوان کی ترتیب کا تذکرہ کئی ابواب میں داخل ہے۔ غالبیات کے مباحث میں اس پہلو پر توجہ نہ دینا احساسِ تشنگی پیدا کرتا ہے۔"

نظامی پریس بدایوں سے دیوانِ غالب کے چھ ایڈیشن شائع ہوئے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلا اڈیشن — ۱۹۱۵ء ۔ دیوان غالب معرا سائز ۱۷ × ۲۷ / ۸

تعداد ۱۰۰۰

دوسرا ایڈیشن ـــ ١٩١٨ء۔ دیوان غالب معہ شرح نظامی و سوانح عمری مرزا غالب۔

تعداد ٥٠٠ سائز ٢٠×٢٦/٨

تیسرا اڈیشن ـــ ١٩٢٠ء۔ دیوان غالب معہ شرح نظامی، سوانح عمری غالب اور مقدمہ

سید محمود۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦

چوتھا اڈیشن ـــ ١٩٢٢ء۔ دیوان غالب۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦ تعداد ٥٠٠

پانچواں اڈیشن ـــ (الف) ١٩٢٣ء۔ دیوان غالب۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦ (پاکٹ سائز)

٥٠٠ آرٹ پیپر۔ ٥٠٠ قسم دوم

(ب) ١٩٢٣ء۔ دیوان غالب معہ خود نوشت سوانح عمری و فرہنگ

لائبریری ایڈیشن۔ سائز ٢٢×٢٩/٨ تعداد ٥٠٠

چھٹا اڈیشن۔ دیوان غالب۔ ١٩٢٦ء۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦ تعداد ٧٥٠

اس کے علاوہ غالب سے متعلق مندرجہ ذیل کتابیں بھی نظامی پریس بدایوں نے شائع کیں۔

(١) نکات غالب۔ پہلا اڈیشن۔ ١٩٢٠ء۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦

نکات غالب۔ دوسرا اڈیشن۔ ١٩٢٦ء۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦ تعداد ٥٠٠

نکات غالب۔ تیسرا اڈیشن۔ ١٩٥٩ء

(٢) مرثیہ غالب۔ پہلا اڈیشن ١٩١٥ء۔ دوسرا اڈیشن ١٩٢٦ء۔ سائز ٢٠×٣٠/١٦

تعداد ٥٠٠

(٣) روح کلام غالب مصنفہ مرزا عزیز بیگ مرزا۔ پہلا اڈیشن ١٩٢٥ء۔ ٢٠×٢٦/٨

تعداد ایک ہزار

دیوان غالب کے مندرجہ بالا اڈیشنوں کی تاریخ ان کے مقدمات کے لکھے جانے کی

تاریخ سے قدرے مختلف ہے کیونکہ مقدمے عام طور پر شائع ہونے سے [illegible]

کے مراحل سے گزرنے سے کچھ پہلے ہی لکھے جاتے تھے۔ مثلاً چوتھا ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا جیسا کہ سرورق پر درج ہے جبکہ مقدمہ لکھنے کی تاریخ جولائی ۱۹۲۱ء ہے۔ اور مقدمہ میں اس سلسلہ میں جو عبارت لکھی گئی ہے وہ یہ ہے "ہماری مطبوعات میں جو قبول عام اردو دیوان غالب کو حاصل ہوا ہے، وہ ہمیشہ ہمارے لئے باعث فخر رہے گا۔ اس کا تیسرا ایڈیشن ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا تھا۔ پورا سال بھی نہ گزرنے پایا کہ وہ ختم ہوگیا۔ اور ۱۹۲۱ء کی پہلی ششماہی میں طبع چہارم کی ضرورت ہوئی۔" تیسرے ایڈیشن کا مقدمہ دسمبر ۱۹۱۹ء کو لکھا گیا تھا۔ تیسرے ایڈیشن میں ڈاکٹر مسعود محمود کا وہ معرکۃ الآرا مقدمہ شامل ہے جو موصوف نے خاص طور پر بڑی محنت اور عرق ریزی سے دیوان غالب نظامی ایڈیشن کے لئے لکھا تھا۔ لائبریری ایڈیشن کو چھوڑ کر دیوان غالب نظامی ایڈیشن زیادہ تر چھوٹے کتابی سائز پر شائع ہوئے ہیں اور مجلد ہیں۔ پانچویں ایڈیشن کی ۵۰۰ کاپیاں آرٹ پیپر پر شائع کی گئی تھیں۔

پہلے ایڈیشن میں نظامی ایڈیشن کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے نظامی بدایونی لکھتے ہیں "ہم نے اس دیوان میں جن باتوں کا التزام کیا ہے، ان کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے عمدہ کاغذ، دلفریب خط، موزوں تقطیع، صاف ستھری چھپائی کا خصوصیت سے انتظام کیا ہے۔ اور پھر آجکل کی رعایت کتابت سے تمام ان نشانیوں کو با احتیاط تمام جا بجا منتظم کیا ہے، جن کی بدولت معمولی اردو خواں بھی بآسانی شعر کو پڑھ سکیں۔ پھر حتی الوسع صحت اشعار کا بھی خیال رکھا ہے اور مختلف دواوین اور شرحوں اور کلام مرزا کے حافظوں سے تصحیح و تصدیق و مقابلہ کیا ہے۔" اسی سلسلہ میں اور آگے چل کر لکھتے ہیں "اس دیوان میں ناظرین کرام کو کچھ کلام ایسا بھی ملے گا جو اب تک کے موجودہ دواوین میں نہیں ہے۔ اگرچہ اس کلام کے سوا ہم کو اور کلام بھی مرزا سے منسوب ملا مگر بعد تنقید و تحقیق جو کلام ان کا متحقق ہوا وہی اس میں شامل کیا گیا۔" یہ امر واقعہ ہے کہ نظامی بدایونی نے یہ ایڈیشن کچھ راس مسعود مرحوم کے ایما پر اور کچھ انگریزی داں طبقہ کے جدید ادبی مذاق کو دیکھتے ہوئے

شائع کیا تھا۔ کتابت و طباعت کا خاص طور پر خیال رکھا گیا تھا۔ مشکل اشعار کی شرح بھی
فٹ نوٹ میں درج کردی گئی تھی۔ عوام و خواص نے یہ ایڈیشن صاف وستھرا چھپا ہوا
اور اغلاط کم سے کم ہونے کی وجہ سے ہاتھوں ہاتھ لیا اور چند سال کے عرصہ میں ہی
نظامی پریس بدایوں کو اس کے دو چار نہیں بلکہ چھ ایڈیشن شائع کرنا پڑے۔ فاضل
مرتب کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ہر ایڈیشن کو خوب سے خوب تر بناکر پیش کیا جائے۔
مشکل اشعار کی شرح دوسرے ایڈیشن سے شامل کی گئی ہے۔ چنانچہ اس ایڈیشن کے
دیباچہ میں لکھتے ہیں "لیکن اکثر احباب نے ہمیں مجبور کیا اور یہ مشورہ دیا کہ دوسرے
اکثر ایڈیشن میں مشکل الفاظ کے معنی عام فہم اردو میں اور دقیق مضامین کی شرح مختصر
طریقے سے بطور حاشیہ ہر صفحہ پر متن کے تحت میں لکھ دی جائے تاکہ ناظرین کو کسی دوسری
شرح کے سامنے رکھنے کی ضرورت باقی نہ رہے۔" دوسرے ایڈیشن کے دیباچہ میں
فاضل مرتب آخر میں لکھتے ہیں "پہلے ایڈیشن میں مرزا کا صرف فوٹو دیا گیا تھا۔ اس مرتبہ
ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا خط حاصل کر کے اس کا عکس بھی چھاپا گیا ہے جس کے لئے ہم قاضی
محمد خلیل صاحب رئیس بریلی کے شکر گزار ہیں۔ یہ خط قاضی صاحب موصوف کے پاس
محفوظ تھا۔" تیسرے ایڈیشن میں دیباچہ میں نئے اضافوں کے متعلق لکھتے ہیں "اس
جدید نسخے میں ریاست رام پور کے سرکاری کتب خانہ کے قلمی دیوان سے جو ۱۸۵۵ء
(۱۲۷۱ھ) کا لکھا ہوا ہے مقابلے کی عزت حاصل ہوئی ہے۔ آخری صفحات میں مرزا کے
وہ قطعات اور اشعار جو اصل دیوان کے علاوہ ہیں اور جو اس سے پہلے کسی نسخے میں
نہیں چھپے ہیں شامل کر دیئے گئے ہیں۔ جن کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ اس
جدید الطبع نسخے میں ایک قابل قدر اضافہ ڈاکٹر سید محمود صاحب غازی پوری پی۔
ایچ۔ ڈی بیرسٹر ایٹ لا کا وہ مقالہ مقدمہ ہے جس کو انھوں نے غالب کی [illegible]
پر لکھ کر [illegible] کیا تھا۔" چوتھے ایڈیشن میں ایک ایسے قصیدہ اور قطعہ تاریخ کو

جگہ دی گئی ہے جو اس سے پہلی اشاعتوں میں درج نہ ہوا تھا۔ پانچواں اور چھٹا ایڈیشن چھوٹے کتابی سائز پر شائع کئے گئے تھے۔

غالبیات کے سلسلہ میں نظامی پریس بدایوں نے تین کتابیں اور شائع کیں۔ حالی کا مشہور مرثیہ مرزا غالب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۲۷ء میں معہ مقدمہ کے شائع کیا اور قیمت اتنی کم رکھی کہ ہر شخص آسانی سے خرید سکے۔ "روح کلام غالب" مصنفہ مرزا عزیز بیگ المتخلص منتظا کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۵ء میں "بانگِ درا" سائز پر شائع کیا۔ اس میں غالب کی بیشتر غزلوں پر تضمین ہیں اور ان میں سے بعض بہت بلند ہیں۔ تیسری کتاب "نکات غالب" ہے اور اپنی افادیت کے لحاظ سے بہت مقبول ہوئی۔ اس کے اب تک تین ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۹ء میں شائع ہوا تھا۔ نظامی مرحوم کے صاحبزادے جناب احید الدین نظامی نے اس کو مرتب کیا ہے۔ نظامی مرحوم کا مقدمہ جو انھوں نے ۱۷ر جنوری ۱۹۲۷ء کو غالباً اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن کے لئے لکھا تھا اس تیسرے ایڈیشن میں شامل ہے۔ احید الدین صاحب صفحہ ۳ پر لکھتے ہیں "انھوں نے نکات غالب کے نام سے یہ چھوٹی سی کتاب ۱۹۲۰ء میں شائع کی۔ کتاب بہت ہی مختصر ہے۔ مگر اس میں دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ اس کی بھی کافی مانگ ہوئی۔ دو ایڈیشن نکل چکے۔ مانگ باقی ہے۔ اس لئے اب یہ تیسرا ایڈیشن کچھ مزید اضافوں کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اُمید ہے دلدادگان غالب اس کو پڑھکر لطف اٹھائیں گے۔"
کتاب تین حصوں میں منقسم ہے (۱) مرزا غالب کی سرگزشت خود ان کے قلم سے (۲) مرزا غالب کے انمول نکتے (۳) مرزا غالب کے لطائف و ظرائف۔

مولوی نظام الدین حسین نظامی بدایونی نہ صرف فارسی اور اردو کے عالم تھے بلکہ شعر و ادب کا پاکیزہ مذاق رکھتے تھے۔ چنانچہ غالب کے بعض اشعار کی شرح انھوں نے فٹ نوٹ میں دوسرے ایڈیشن سے شائع کرنا شروع کر دی تھی۔ اور اس شرح کے لکھتے وقت

جیساکہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔ نظم طباطبائی کی شرح دیوان غالب ان کے پیش نظر تھی۔ متعدد دیباچے لکھنے میں بھی انھوں نے محنت سے کام لیا ہے اور ہر ایک ایڈیشن پر نیا دیباچہ لکھا ہے۔ میں یہ تو نہیں کہتا کہ غالبیات کے سلسلہ میں ان کا یہ کارنامہ ایسا ہے کہ اس سلسلہ میں ہر ایک کارنامہ کو بے نور کر سکتا ہے لیکن اتنا کہنے میں کچھ ہرج بھی نہیں کہ غالبیات کے سلسلہ میں دیوان غالب نظامی ایڈیشن کو یکسر نظر انداز کر دینا ان کے ساتھ ادبی ناانصافی ضرور ہے۔ راس مسعود مرحوم کا "انتخاب زریں" بھی اسی پریس سے شائع ہوا تھا۔ اور یہ اردو شاعری کے بہترین انتخابات میں سے ایک شمار کیا جا سکتا ہے۔ مراثی انیس مرتبہ نظم طباطبائی متعدد جلدوں میں نظامی پریس بدایوں نے شائع کئے اور کتابت وطباعت کی اپنی مخصوص روایات کو برقرار رکھا۔ قاموس المشاہیر اور دیوان جان صاحب بھی اسی مطبع سے شائع ہوئے تھے۔ قصائد ذوق اور غزلیات ذوق مرتبہ سر شاہ سلیمان اسی مطبع نے علحدہ علحدہ جلدوں میں شائع کئے۔ شیام موہن لال جگر بریلوی کی نظم "پی کہاں" اور نثر کی کتاب "صحت زبان" بھی نظامی پریس نے خوشنما طباعت کے ساتھ شائع کئے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد اردو کے لئے جو ناسازگار حالات رونما ہوئے اس کا کافی اثر اس پریس پر بھی پڑا ہے۔ بہرحال غالبیات کی تاریخ میں دیوان غالب نظامی ایڈیشن کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور امید ہے کہ ڈاکٹر ابو محمد سحر اپنی کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں اس کا ذکر تفصیل سے کریں گے اور نظامی پریس بدایوں کے متعدد ایڈیشنوں کی نشاندہی کر کے اس کمی کو پورا کر دیں گے۔

سید محمد ہادی بی۔اے (علیگ)

یومِ تاسیسِ جامعہ کے چشم دید حالات

ستمبر ۱۹۲۰ء میں کلکتہ اسپشل کانگریس کے اجلاس میں گاندھی جی نے یہ تحریک پیش کی کہ ملک کی حقوق طلبی اور آزادی کے لیے تعلیمی بائیکاٹ کیا جائے یعنی کہ سرکار کے منظور شدہ اسکولوں اور کالجوں کے لئے سرکاری گرانٹ نہ لی جائے۔ اور یہ اسکول اور کالج اپنے طالب علموں کو قومی نقطۂ نگاہ کے ساتھ پڑھائیں اور سمجھدار لڑکے قومی آزادی کا پیام سنانے کے لئے پورے ہندوستان کے دیہاتوں میں پھیل جائیں۔ علی برادران اس انقلابی تعلیمی بائیکاٹ کے حق میں تھے۔ کیونکہ خلافت قائم رکھنے کی تمنا ان کے دلوں میں ہر شے سے زیادہ تھی۔ ابھی کانگریس کے بڑے بڑے لیڈر مثلاً سی آر داس، پنڈت موتی لال نہرو اور لالہ لاجپت رائے نے یہ بات نہیں مانی تھی۔ دو ماہ بعد وہ اس شے کو آخر کار مان گئے تھے۔

ہم ایم اے او کالج علی گڑھ کے طلبا، اخباروں میں تحریکِ خلافت کی پرجوش باتیں پڑھتے تھے لیکن اِس کا تصور ہرگز نہ رکھتے تھے کہ اس آگ میں ہم کو بھی کودنا پڑنا ہے۔ معاہدۂ سیورے ابھی حال میں ہو چکا تھا اور ہم لوگوں کا دل غم و غصہ سے بھرا ہوا تھا کہ ترکوں کے خلاف برطانیہ نے واقعی نہایت ناانصافی کی ہے۔ اس زمانہ سے صرف ایک سال پہلے سے ڈاکٹر ضیاء الدین ہمارے

نوٹ: سید محمد ہادی صاحب "عظیم علی برادران اور ان کا کارنامہ" کے عنوان سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں۔ اس کا ایک حصہ انھوں نے جامعہ میں اشاعت کے لیے عنایت فرمایا ہے۔

کالج کے پرنسپل تھے اور کوئی چھ سو طلبار کالج میں پڑھتے تھے۔ اتنی بڑی تعداد طلبار کی کالج میں اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ ان کے علاوہ کوئی دو سو تین سو طلبار کالجی جی ایٹ ہائی اسکول میں بھی تھے۔

عین اس عالم میں یکایک ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۰ء کے دن گاندھی جی اور مولانا محمد علی گڑھ آئے۔ مولانا محمد علی تو اولڈ بائز لاج میں ٹھیرے اور گاندھی جی حاجی مصطفےٰ خاں کی کنکر والی کوٹھی میں ٹھیرے جو کہ کالج کے قریب ہی تھی۔ دن میں کوئی دس بجے ہوں گے کہ طلبائے کالج کی طرف سے یونین ہال میں یعنی رامپور حامد ہال میں سب طلبار کا ایک بڑا جلسہ ہوا۔ اتنے بڑے لیڈروں کو اپنے سامنے ایسے نازک وقت میں دیکھ کر طلبار کا جوش و خروش اور بھی بڑھ گیا۔ یونین ہال طلبار سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ اسکول کے کچھ لڑکے بھی تھے۔ ڈاکٹر ضیار الدین اور ممبران اسٹاف میں سے کوئی شخص وہاں نہ تھا۔ یونین ہال میں ڈائس کے اوپر بائیں بازو کو ایک کرسی پر گاندھی جی بیٹھے۔ گاندھی جی کے سیدھے ہات پر ایک کرسی پر مولانا محمد علی تھے۔

گاندھی جی اس وقت تک کچھ کپڑے پہنتے تھے۔ سر پر ڈھیلی ڈھالی کاٹھیاواڑی طرح سے باندھی ہوئی پگڑی تھی۔ ڈھیلا سا کھادی کا ایک کرتہ تھا اور دھوتی باندھے ہوئے تھے۔ مولانا محمد علی جو زیبا لباسی کے بے انتہا شائق تھے اس وقت رامپوری درباری لباس میں تھے۔ سر پر نہایت باریک کام کی سفید دوپلہ ٹوپی تھی۔ جسم پر نہایت باریک ململ کا انگرکھا تھا اور چوڑی دار پاجامہ۔ محمد علی کے سیدھے ہاتھ پر ایک کرسی پر تصدق احمد خاں بیرسٹر علیگڑھ تھے۔ بھیڑ کی وجہ سے طلبا فرش زمین پر بیٹھ گئے تھے۔ مجھے کہیں جگہ نہ ملی تو خاص گاندھی جی کی کرسی سے لگ کر ان کے بائیں کندھے کے پاس کھڑا ہو گیا۔

جلسہ گاندھی جی نے تقریر اپنی نہایت معمولی ہندوستانی زبان میں بالکل بلا جوش و خروش کے ساتھ شروع کر دی۔ جو کچھ کہا اس کا مدعا مختصراً یہ تھا کہ برطانوی گورنمنٹ نے خلافت کو برباد کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ اس نے جنگ میں برطانوی حکومت وعدہ کر چکی تھی کہ وہ مسلمانوں کے پورا استحا...

پر قبضہ نہیں کرنا چاہتی۔ اور خاص ہندوستان میں سرکار کی لوٹ کھسوٹ اس قدر جاری ہے کہ لوگ بھوکوں مر رہے ہیں اور جلیانوالا باغ میں اس قدر قتلِ عام کیا ہے اور سب ذاتوں کے ہندوستانی اتنے مارے گئے ہیں کہ ایسی سرکار سے انڈیا کو کوئی تعلق نہیں رکھنا چاہیئے۔ اس لئے سرکار سے سمبندھ توڑنے کے لئے ہم کو تعلیمی بائیکاٹ کرنا چاہیئے۔ اور سرکاری اسکولوں اور کالجوں کو جو روپیہ ملتا ہے وہ نہیں لینا چاہیئے اور سب سمجھدار لڑکوں کو ہندوستان کے گاؤں گاؤں میں پھیل کر دیش کے سوراج کا حق جتانا چاہیئے۔ گاندھی جی کی تقریر کوئی صرف دس بارہ منٹ کی تھی۔ اتنا کہہ کر گاندھی جی خاموش ہو گئے۔ بس فوراً ہی سامنے کی کرسیوں پر سے سید عبدالعزیز بیرسٹر پٹنہ یکایک اٹھے اور نہایت مہذب اور نرم الفاظ میں گاندھی جی سے خطاب کیا اور کہا کہ "مہاتما گاندھی جی مہاراج یہ کالج مسلمانوں کا ہے۔ یہاں سرکار کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ یہ دیکھ لیجئے یہاں چاروں طرف ترکی اور اسلامی جھنڈیاں ہیں۔ (طلباء نے آرائش کے خیال سے پتنگ کے رنگین کاغذ کی بہت سی چاند تاروں کی جھنڈیاں ہال کی دیواروں پر آویزاں کر رکھی تھیں) آپ ان طالب علموں سے کالج چھوڑ دینے کے لئے کوئی اپیل نہ کیجئے۔" بیرسٹر عبدالعزیز کی تقریر کوئی صرف چار پانچ منٹ کی تھی۔ گاندھی جی نے اس کو غور سے سنا اور پھر چار پانچ منٹ کی اور دوسری تقریر کی جس میں بس اُن ہی باتوں کو دوہرایا جو پہلے کہہ چکے تھے۔

اب نہایت جوش و خروش میں بھرے ہوئے مولانا محمد علی اپنی جگہ پر اُٹھے اور حسبِ عادت انھوں نے نہایت تیز زبان میں اردو میں تقریر کی۔ نام لے کر تو عبدالعزیز صاحب کو جواب نہیں دیا لیکن باتیں سب اُن کے رد میں تھیں جو کچھ بیرسٹر صاحب نے کہا تھا۔ اور کہا کہ خاص طور سے برطانوی سرکار کو یہ فکر ہے کہ علیگڈھ میں کیا ہوتا ہے اور طلباء کا کیا رویہ ہے۔ اگر یہ بات نہیں تو یہ ہر گھنٹہ گورنر یوپی کے تار کیوں آ رہے ہیں کہ علیگڈھ میں طلباء کا کیا رویہ ہے۔" طلباء مولانا کی تقریر سے بہت خوش تھے اور خوب جوش و خروش میں تالیاں بجا رہے تھے۔ مولانا محمد علی کی تقریر بھی طویل نہ تھی۔ صرف کوئی دس بارہ منٹ کی تقریر تھی۔ اب [illegible] احمد خاں بولے کہ کوئی طالب علم [illegible] کے

خلاف ہو تو رائے ظاہر کرے۔ دو تین منٹ کی خاموشی کے بعد دو طلباء دبی آواز میں بولے کہ ہم کو اپنی تعلیم نہیں چھوڑنی چاہیئے۔" یہ ایک طالب علم ہال میں ہی بولا۔ اور دوسرا طالب علم اوپر گیلری میں سے بولا۔ لیکن میری رائے میں یہ دونوں بھائی بھائی تھے۔ عام لڑکوں نے جوش و خروش میں ان دبی آوازوں پر کوئی توجہ نہیں کی۔ اب جلسہ ختم ہوا۔ گاندھی جی اپنی جائے قیام پر چلے گئے اور پھر اسی دن علی گڑھ سے ہی چلے گئے۔ مولانا محمد علی اور طلباء ڈلاح میں مقیم ہو گئے۔

اب طلباء جو اپنے اپنے کمروں پر پہنچے تو سنجیدگی سے بحث کرنے لگے کہ ان کو کیا کرنا چاہیئے۔ زیادہ تر طلباء سخت متحیر و متفکر و مترددہ اس بات سے تھے کہ کالج کے ذمہ دار آدمیوں میں سے کوئی گاندھی جی یا مولانا محمد علی کے۔ اسنے کیوں نہیں آیا اُن کو جواب دینے کے لئے اور ان کی مخالفت کرنے کے لئے، کیونکہ بہر حال یہ تو نہایت اہم اور سنجیدگی کی بات ہے کہ تمام ہندوستان سے آئے ہوئے طلباء سے اس قدر یکایک کہا جائے کہ "اپنی تعلیم چھوڑ دو"۔ اب اس تاریخ سے لے کر اس ماہ اکتوبر کے آخر تک طلباء میں ہمیشہ یہی مباحث ہوتے رہے۔ طلباء نہایت فکر اور کرب میں تھے لیکن افسوس کہ ان کو راہِ راست دکھانے کو کالج کے ذمہ دار آدمیوں میں سے کوئی بھی سامنے نہ آیا۔ یہ بآسانی ہو سکتا تھا کہ دن میں یا رات میں کسی وقت اسی یونین ہال میں ڈاکٹر ضیاء الدین یا ان کے اور کوئی محترم ساتھیوں میں سے کوئی سامنے آتا اور طلباء کو سمجھاتا۔ ایسی ایماندارانہ اور دانشمندانہ کوئی کوشش بالکل نہ ہوئی۔

ڈاکٹر ضیاء الدین کے متعلق معلوم تھا کہ اپنا ہر کام وہ ایک ترکیب بازی سے خفیہ طریقے سے کیا کرتے تھے، اور بسا اوقات کامیاب ہوا کرتے تھے۔ اب انھوں نے کیا تو یہ کیا کہ سب سے پہلے سب طالب علموں کے گھر پر بذریعہ خط بھیجے کہ "کالج میں سیاسی لیڈروں کی وجہ سے اشتعال کی وجہ سے حالات خطرناک ہو گئے ہیں لوگوں کو چاہیئے کہ اپنے لڑکوں کو جلد گھر واپس بلا لیں"۔ دوسری بات ڈاکٹر صاحب نے یہ کی کہ پورے ایک ماہ کے لئے کالج بند کر دیا یعنی پڑھائی لکھائی رک گئی۔ عام طور پر لڑکے اٹھارہ بیس سال کی عمر تک کے ناقابلِ فہم و شعور

لڑکے تھے۔ وہ ایک ماہ بورڈنگ ہاؤسوں میں پڑے پڑے کیا کرتے۔ شاید لوگوں کے گھروں سے تحریری بلاوے بھی آئے۔

اب ان اٹھارہ دنوں کا حال جاننا نہایت ضروری ہے ۱۲ اکتوبر سے اس ماہ کے آخری دنوں تک کا۔ یہ زمانہ طلباء کی سخت تکلیف اور مصیبت کا زمانہ تھا۔ ٹھیک صلاح دینے کو ایک متنفس بھی سامنے نہیں آتا تھا۔ طلباء غم و مجبوری میں پڑے ہوئے اپنے اپنے خیالات سے رات دن بحثیں کرتے رہتے تھے۔ قریب قریب روزانہ رات کو یونین ہال میں جلسے ہوتے تھے۔ مولانا محمد علی مستقلاً اولڈ بائز لاج میں مقیم تھے۔ ہر وقت وہ طلباء جو زیادہ پرجوش تھے مولانا کے پاس بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہوئے ان کے جوش و خروش کے بیانات سنتے رہتے تھے۔ کسی کسی دن شوکت علی صاحب بھی نظر آتے تھے۔ وہ بھی ویسی ہی جوش و خروش کی باتیں کرتے تھے۔ علی گڑھ کے دو مشہور بیرسٹر تصدق احمد خاں شیروانی اور عبدالمجید خواجہ قریب قریب ہمیشہ مولانا محمد علی کے پاس ہوتے تھے۔ عبدالمجید خواجہ تو پٹنہ میں پریکٹس کرتے تھے لیکن وہ علی گڑھ کے رئیس اعظم تھے۔ شاید اُن دنوں میں یہاں چلے آئے تھے۔ علی گڑھ کی کچہری اولڈ بائز لاج کے قریب تھی۔ ذرا کچہری سے چھوٹے تو تصدق احمد خاں اولڈ بائز لاج میں آجاتے تھے۔ یہ دونوں زیادہ بولتے نہیں تھے لیکن بہرحال علی برادران کے ساتھ تھے۔

ان اٹھارہ دنوں میں ایک بار ابوالکلام آزاد آئے اور ایک بار آزاد سبحانی آئے۔ ان دونوں نے تقریریں کیں۔ اور وہ نہایت پسند کی گئیں۔ یہ تقریریں بہرحال ویسی ہی جوش و خروش اور بلند آہنگی کی تھیں۔ ان اٹھارہ دنوں میں ایک بار ڈاکٹر انصاری آئے اور ایک بار حکیم اجمل خاں آئے۔ لیکن ان دونوں نے کوئی تقریر نہیں کی۔ صرف تھوڑی دیر مولانا محمد علی سے گفتگو کر کے ہم معنہ دہلی کو واپس گئے۔

اب جلد ہی ڈاکٹر ضیاء الدین کی کارروائیاں اپنا اثر دکھلانے لگیں۔ ہر اکتوبر تک یعنی صرف [illegible] دنوں میں ہی بورڈنگ ہاؤسوں میں طلباء کی تعداد نصف سے بھی کم ہو گئی۔ [illegible] یہاں تک [illegible]

وہ اب ایسے جوش و خروش و خوشی و انبساط میں نہیں تھے جیسے پہلے آٹھ دنوں میں تھے۔ اِن پہلے آٹھ دنوں میں میں نے ذاکر حسین صاحب کو یونین میں سامنے آتے ہوئے اور تقریر کرتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ ہاں ۲۱ یا ۲۲ اکتوبر کے دن وہ یونین ہال میں سامنے ڈائس پر بیٹھے ہوئے تھے۔ کسی طالب علم نے پوچھا کہ "آپ ہم کو اب پڑھائیں گے تو کیا پڑھائیں گے"۔ ذاکر صاحب نے فوراً جواب دیا "اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی"۔ یہ جواب سن کر طلبا بہت خوش ہوئے اور خوب تالیاں بجائیں۔

اِنھیں دنوں میں اتفاقیہ طور سے دو بار میں علی گڈھ اسٹیشن پر گیا تھا۔ دونوں بار میں نے یہ دیکھا کہ ڈاکٹر ضیاء الدین اپنا حسب عادت گھبرایا ہوا چہرہ لے کر انجن سے بریک تک ہر گاڑی پر جلد جلد چلتے تھے اور کالج کا کوئی لڑکا سامنے آتا تو کہتے تھے "جاؤ جاؤ جلد جاؤ"۔ مجھے ہنسی آتی تھی کہ اتنا بڑا آدمی کیسے اوچھے ہتھیاروں پر آ گیا ہے۔ انھیں دنوں میں کالج کے ذمہ دار لوگوں نے ٹرسٹیوں کا بڑا جلسہ بلایا تھا جو شاید ۲۶ اکتوبر کو علی گڈھ میں ہوا۔ کالج کے انتظامی امور کی سب ذمہ داری حقیقت میں ان ٹرسٹیوں پر ہی تھی۔ یہ لوگ تمام ملک میں پھیلے ہوئے بڑے بڑے مسلمان تھے۔ لیکن زیادہ تر یہ لوگ سرکاری تھے۔ ٹرسٹیوں میں آزاد خیال آدمی بھی دس بارہ تھے۔ یعنی حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، علی برادران، حسرت موہانی، صاحب نیلی چھتری اور دو چار آدمی اور تھے۔ جب ٹرسٹیوں کا جلسہ ہوا تو انھوں نے یک آواز فیصلہ کیا کہ سرکاری گرانٹ منظور کی جائے گی۔ یہ آٹھ دس قوم پرست جو لیڈر تھے انھوں نے رائے دی کہ سرکاری گرانٹ بند کر دی جائے۔ لیکن اُدھر کوئی پچاس آرا تھیں اور اِدھر صرف یہ دس۔ کوئی شنوائی نہیں ہوئی۔

غرض اب ۲۷ یا ۲۸ اکتوبر کی تاریخ آگئی اور منتظمین کالج کی طرف سے ظاہر ہے کہ کلکٹر ضلع کو لکھا گیا کہ ان غیر ذمہ دار لوگوں اور طالب علموں کو باہر نکال دیا جائے۔ اب ڈاکٹر ضیاء الدین نے بورڈنگ ہاؤسوں کے چولہے بند کر دیئے۔ طلباء کو کھانا ملنا بند ہو گیا

اور بھنگی اور بہشتیوں کو حکم ہو گیا کہ اپنا اپنا کام وہ بند کر دیں۔ چنانچہ ہم لوگوں نے کوئی دو یا تین وقت کھانا پاس کی دوکانوں سے لاکر کھایا۔ مولانا محمد علی تو یہ سب باتیں دیکھ ہی رہے تھے۔ اب سب بورڈنگ ہاؤسوں میں مل ملا کر کوئی سوا سو طلبار رہ گئے تھے۔ تاکہ اولڈ بائز لاج کے قریب آجائیں اس لئے یہ سب طلبار اپنے بورڈنگ ہاؤس چھوڑ کر ایس ایس ویسٹ میں آگئے جو اولڈ بائز لاج سے بالکل قریب تھا۔ انھیں دنوں میں ۲۹ ریا ۳۰ راکتوبر کی تاریخ تھی اور جمعہ کا دن تھا۔ مولانا محمد علی نے کسی طرح سے انتظام کر کے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن کو دہلی سے بلالیا۔ آپ کے ساتھ مولانا حسین احمد مدنی اور مفتی کفایت اللہ اور چند اور علمار بھی تھے۔

علی گڈھ کالج کی عظیم جامع مسجد میں بعد نماز جمعہ اعلان کیا گیا اب نیا نیشنل کالج یہاں پر ہی قائم کیا جائے گا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ اس کا نام ہوگا۔ یہ دن عجیب دار و گیر کا انقلابی اور تلاطم آمیز دن تھا۔ حضرت شیخ الہند کی آمد کا حال سن کر شہر علی گڈھ کے ہزاروں آدمی یہاں آگئے تھے۔ حضرت شیخ الہند نہایت بیمار نحیف و نزار تھے۔ دراصل یہ تکلیف مالا یطاق انہیں دی گئی۔ وہ بول بھی نہیں سکتے تھے اور کھڑے بھی نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ تو صرف دیوار سے تکیہ لگا کر بیٹھے جا رہے۔ اُن کا خطبہ مولانا شبیر احمد عثمانی نے پڑھ کر سنایا۔ اس عظیم خطبہ کا لب لباب صرف یہ ہے کہ "میں غیر زبان سیکھنے کا مخالف نہیں ہوں۔ لیکن یہ چاہتا ہوں کہ غیر زبان سیکھنے کے ساتھ طلبار کے کردار میں اسلامی جذبات اور حمیت بہر حال ہونی چاہئے۔ میں جو آج یہ جامعہ ملیہ اسلامیہ قائم کرنے علی گڈھ آیا ہوں تو اس کی یہ وجہ ہے کہ علی گڈھ بھی مجھ سے ملنے کے لئے بہت زیادہ قدم بڑھا کر میرے پاس آیا ہے۔ میں اعلان کرتا ہوں کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کا یہ جلسہ ایک تاسیسی جلسہ ہے۔" لیجئے جامعہ ملیہ قائم ہو گئی

علم برکش اے آفتاب بلند
خرد اللہ شو اے ابر کلیمہ کند

اس کے تھوڑی ہی دیر بعد حضرت شیخ الہند واپس دہلی چلے گئے۔ اور مہینہ دو مہینہ بعد رحلت ہی فرما گئے۔ اب ہم سب طلباء اپنے اپنے کمروں میں جاکر پڑ رہے۔ دوسرے دن صبح کو جلد ہی اٹھتے ہیں تو کیا دیکھتے ہیں کہ ہمارے ہر کمرہ کے سامنے ایک ایک دو دو مسلح سپاہی کھڑے ہوئے ہیں اور ہم لوگوں سے کہہ رہے ہیں کہ "تم کو اب یہاں ٹھیرنے کی اجازت نہیں ہے۔ جلد ہی اس بورڈنگ ہاؤس کو چھوڑ دو۔" طلباء سخت حیران و پریشان ہوئے اور بھاگے ہوئے مولانا محمد علی کے پاس گئے اور کہا کہ "کیا حکم ہے۔ اگر گولی بھی چل جائے گی تب بھی ہم یہاں سے نہیں نکلیں گے۔" مولانا محمد علی نے کہا "نہیں نہیں۔ ہم کو قانون شکنی نہیں کرنی ہے۔ میں جلد ہی تمہارے قیام کے لئے کوئی اور جگہ ڈھونڈتا ہوں۔" اسی وقت کئی بڑے بڑے پولیس افسر مولانا محمد علی کے پاس گئے اور اُن کو تحریری حکم دیا کہ وہ اس عمارت میں سے چلے جائیں۔
عبدالمجید خواجہ وہاں موجود تھے۔ بولے "یہ عمارت تو زیادہ تر میرے روپیہ سے بنی ہے۔ میں اس کا سکرٹری ہوں۔ یہ دیکھو یہ میری والدہ کے نام کا پتھر اس پر لگا ہوا ہے مجھ کو یہاں سے کیونکر نکالا جا سکتا ہے۔" کہا گیا کہ "شاید یہ عمارت آپ نے ہی بنائی ہو۔ لیکن اس پر قانونی قبضہ منتظمین کالج کا ہے۔ اُن کا حکم ہے کہ وہ آپ کو یہاں رہنے دینا پسند نہیں کرتے۔" جلد ہی عبدالمجید خواجہ نے اپنے ایک وکیل دوست کی ایک کوٹھی بنام کرشنا کوٹھی کرایہ پر حاصل کر لی۔ یہ کوٹھی قریب ہی تھی۔ ہمارے جائے قیام سے کوئی ایک فرلانگ کے فاصلہ پر۔

اب مولانا محمد علی نے حاضر الوقت تمام طلباء کو ایک قطار میں کھڑا کیا اور ان کی شمار کرائی۔ یہ کوئی سو اسو طلباء تھے۔ ان کا سامان بیل گاڑیوں پر لادا گیا۔ مولانا محمد علی نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہوئے آگے آگے اور ہم طلباء کی پوری قطار اسی طرح پرجوش طریقہ سے نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہوئے پیدل کرشنا کوٹھی کی طرف چلے۔ باوجود اس کے پولیس والوں نے سب طرف کے راستے [illegible] کے مسدود کر رکھے تھے [illegible] سڑک کے [illegible]

طرف کھڑے ہوئے تھے اور ہماری ہمتوں کو بہ نظر استحسان دیکھ رہے تھے۔

کرشنا کوٹھی پہنچ کر پہلے ہی کمرہ میں مولانا محمد علی فروکش ہوئے۔ اس کوٹھی میں صرف چار پانچ کمرے تھے۔ یہ سوا سو طلبہ کو کافی نہیں ہو سکتے تھے۔ اس کوٹھی کے قریب ہی چار پانچ کمروں کی لمبی سی بارک تھی۔ وہ بھی کرایہ پر لے لی گئی اور بقیہ طلباء اس میں فروکش ہو گئے۔ طلباء کے بھوکے پیاسے ہونے کی خبر جب شہر کے مسلمانوں کو پہنچی تو وہاں سے حافظ عثمان سکریٹری خلافت علی گڑھ نے بہت سی چپاتیاں اور پختہ کھانا اور بعض اور مسلمانوں نے بہت سی مٹھائی بھیجی۔ علی گڑھ کے دستور کے مطابق ہم سب نے یہ سب کھانا گھنٹہ آدھ گھنٹے میں ہی چٹ کر لیا۔

لیکن ایم اے او کالج کے ادنیٰ ملازمین کی ہمدردیاں ہمارے ساتھ تھیں۔ بغیر بلائے ہوئے کئی باورچی اور بہشتی اور بھنگی ہمارے کام کرنے کے لئے پہنچ گئے اور اگلے دن سے ہمارا مطبخ باقاعدہ جاری ہو گیا۔ دن بھر کی تھکن مصیبتوں اور آزمائشوں سے سب طلباء در ماندہ تھے۔ رات کو یونہی زمین پر بستر لے کر آرام سے سوئے۔ پہلی رات مولانا محمد علی نے بھی ایک معمولی شامیانے کے نیچے گزاری۔ آج ہی کے دن سے علی گڑھ کی سردیاں شروع ہو گئی تھیں۔ مولانا محمد علی حسب دستور کرشنا کوٹھی کے بیچ کے ہال میں یا قریب کے درخت کے نیچے کھڑے ہوئے ویسی ہی اپنی تحریک کی باتیں کرتے رہتے تھے۔ کسی دن شیکسپیر کا درس بھی دینے لگتے تھے۔ اسی دن علی گڑھ کے انگریز کلکٹر نے بیان کیا کہ وہ مولانا محمد علی کے رویہ پر خوشگوار طریقہ پر متعجب تھا ورنہ خطرناک حالت پیدا ہو سکتی تھی۔

ابھی اس طرح سے دو تین ہی دن گذر رہے تھے یعنی ماہ نومبر ۱۹۲۰ء کے ابتدائی دن تھے کہ لاہور سے خواجہ عبدالحی آ گئے اور وہ کرشنا کوٹھی کے درمیانی ہال میں بیٹھ کر تفسیر کا درس دینے لگے۔ انھیں ابتدائی دنوں میں اٹاوہ سے سید شرف الدین آ گئے جو عربی اور فارسی پڑھاتے تھے اور اقامت نماز کرتے تھے۔

اب بخلاف اس کے دیکھئے کہ بنارس میں کیا ہوا۔ علی گڈھ سے واپس جانے کے چند دن بعد گاندھی جی بنارس پہنچے۔ وہاں کوئی مسلمان لیڈر ان کے ساتھ نہیں تھا۔ پنڈت مدن موہن مالوی جو بنارس یونیورسٹی کے بانی اور اس کے بالکل کرتا دھرتا تھے، بڑی خنداں پیشانی سے سامنے آئے۔ گاندھی جی کا سواگت کیا۔ گاندھی جی جب طلباء سے ان کے عظیم جلسے میں گفتگو کرنے لگے تو مالوی جی بھی وہاں موجود رہے۔ گاندھی جی کی تقریر کے بعد بڑی خوشی اور اطمینان کی حالت میں مالوی جی اپنے طلباء کے سامنے آئے اور کہا کہ "لڑکو دیکھو۔ میں بھی تمام عمر تمہاری سیوا کرتا رہا ہوں۔ میرا دل بھی یہی کہتا ہے جو گاندھی جی کہتے ہیں۔ لیکن میرا دماغ یہ کہتا ہے کہ تم کو اپنی تعلیم نہیں چھوڑنی چاہئے اور تمھیں بدستور پڑھتے لکھتے رہنا چاہئے۔" لیجئے بات ختم ہوئی نہ کوئی لڑائی نہ جھگڑا نہ مخالفت۔ مسٹر جے بی کرپلانی اور بابو بھگوان داس کے ایک صاحبزادے جو وہاں موجود تھے اس کوشش میں رہے کہ طلباء ضرور یونیورسٹی چھوڑ کر ان کے ساتھ چلیں۔ چنانچہ بنارس یونیورسٹی کے کوئی ایک ہزار طلباء میں صرف ساٹھ ایسے پرجوش طلباء نکلے جو مسٹر کرپلانی کے ساتھ وہاں سے نکلے اور وہیں بنارس میں ہی کاشی ودیا پیٹھ کے نام سے اپنی ایک نیشنل یونیورسٹی قائم کر لی۔ اور کاشی ودیا پیٹھ آج تک قائم ہے۔ کیا یہ بات علی گڑھ میں نہیں ہو سکتی تھی۔ یقیناً ہو سکتی تھی۔ لیکن ضرورت تھی کہ علی گڑھ کالج کے سربراہ کار صداقت اور ہمت کے ساتھ اپنے طلباء اور قومی لیڈروں کے سامنے آتے تو یقیناً علی برادران کو اتنی کامیابی نہ ہوتی بلکہ شاید جامعہ ملیہ قائم ہونے کی نوبت ہی نہ آتی۔

ابھی ماہ نومبر ۱۹۲۰ء کے دو چار ہی دن گذرے تھے کہ اسلامیہ کالج لاہور سے ایک دم پچاس طلباء جامعہ ملیہ میں داخل ہونے کے لئے آگئے۔ اور ایک دن بعد چند طلباء اسلامیہ کالج پشاور کے جامعہ ملیہ میں داخل ہونے کے لئے آگئے۔ چند اٹاوہ کا طلباء اور ... کے بھی آگئے۔ یہ دو منزلہ کوٹھیاں رہائش کے لئے کم پڑ گئیں تو مولانا محمد علی نے ... انتظام کر کے میرٹھ سے ... سائز کے خیمے منگا لئے۔ خیمے ... ان

نے آکر خود ہی اِن خیموں کو کرشنا کوٹھی کے پاس کی کھلی ہوئی جگہ پر نصب کر دیا۔ اب ہر خیمے میں چار چار طلباء رہنے لگے۔ میں کیونکہ ابتدا کے کئی مہینوں تک مطبخ کا اور ڈائننگ ہال کا انتظام کرتا تھا اس لئے کہہ سکتا ہوں کہ کوئی دو سو طلباء کا کھانا روزانہ پکایا جاتا تھا۔

یہ چشم دید حالات اُس پُر جوش و خروش بحرانی اور ہیجانی مہینہ کے حالات ہیں یعنی ۱۲ر اکتوبر سے ۱۲ر نومبر ۱۹۲۰ء تک کے۔

"۲ر نومبر کے اخباروں میں علی گڑھ کی ۳۰ر اکتوبر کی بھیجی ہوئی رپورٹ شائع ہوئی، جس میں ۲۹ر اکتوبر [۱۹۲۰ء] کی تاسیس جامعہ کی کارروائی درج ہے۔"

"حکیم محمد اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، محمد علی، مولوی محمود الحسن، یہ سب لوگ خواجہ عبدالمجید کی کوٹھی پر مقیم ہوئے۔ حضرت شیخ الہند کی صحت بہت خراب ہے، جگر بڑھ گیا ہے، ہر روز بخار رہتا ہے، وہ صاحب فراش ہیں:"

"حضرت شیخ الہند کو خواجہ صاحب کی کوٹھی سے کالج کی مسجد لے گئے۔ جہاں بہ وقت ان کو ناظم دینیات کے کمرے تک پہنچایا گیا جو مسجد سے ملا ہوا ہے اور اگرچہ شک تھا کہ وہ جمعہ کی نماز میں شریک ہو سکیں گے، لیکن انھوں نے نماز میں شرکت پر اصرار کیا اور جامعہ کے افتتاح کے جلسہ کی صدارت کی۔ حکیم اجمل خاں نے مختصر مگر فصیح تقریر کی۔۔ مولانا کا خطبہ مولوی شبیر احمد صاحب عثمانی نے پڑھا۔"

(سید [illegible] ۔ [illegible] صفحہ [illegible])

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

(تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

جانِ برادر   از شمیم کرہانی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۳۲ صفحات، کتابت، طباعت اور کاغذ بہترین، قیمت: دو روپے
تاریخ اشاعت: دسمبر ۱۹۷۳ء - ملنے کا پتہ: حسین اختر مراد کرہانی، ۱۷۶۸- حوض سوئیوالان
دہلی ۱۱۰۰۰۶

"جانِ برادر" ایک طویل نظم ہے جو اردو کے مشہور نقاد اور دانش ور پروفیسر سید احتشام حسین صاحب کے انتقال پر کہی گئی ہے۔ اس نظم کے خالق جناب شمیم کرہانی صاحب مرحوم کے ہم زلف ہیں اور دونوں کے تعلقات اتنے خوشگوار اور گہرے تھے کہ بقول کرہانی صاحب "ہم دونوں کے درمیان حقیقی بھائیوں جیسا اُنس اور محبت ہو گئی، وہ مجھے خطوں میں برادرِ مکرم لکھا کرتے تھے اور میں ان کو جانِ برادر۔ اسی لیے اس نظم کا عنوان 'جانِ برادر' رکھا گیا۔"

مرحوم پر بہت سے شاعروں نے نظمیں اور قطعے کہے ہیں۔ میری نظر سے جو نظمیں گزری ہیں ان میں شمیم کرہانی صاحب کی زیر تبصرہ نظم سب سے طویل اور ان چند نظموں میں سے ہے جنھیں بہتر کہا جا سکتا ہے۔ شمیم صاحب بہت اچھا کہتے ہیں اور بہت اچھا پڑھتے ہیں، مجھے جب بھی ان کا کلام سننے کا موقع ملا [illegible]

اپنا دل نکال کر رکھدیا ہے۔ اپنی اہلیہ کے رنج و غم کے بارے میں کہتے ہیں:

کہتے تھے جس بہن کو محبت سے "آپا جان"
بیتاب و مضطرب ہے تمہارے لیے ہر آن
بیمار ہے پڑی ہوئی دلی میں خستہ جان
تم کیا گئے کہ ٹوٹ پڑا اس پہ آسمان
غم اور بھی زیادہ ہے ناچار کے لیے
آ بھی سکی نہ آخری دیدار کے لیے

اس نظم کا آخری بند ہے:

اے شارحِ معانی و اسرار السّلام
اے تاجدارِ دانش و افکار السّلام
اے ناقدانہ تاج کے معمار السّلام
اے لازوال میرے قلمکار السّلام
حرفِ بقاست نقش و نگارِ پیامِ ما
"ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما"

نظم کے آخر میں مرحوم کی تاریخ ولادت، ۱۲ر جولائی ۱۹۱۴ء لکھی گئی ہے، لیکن مالک رام صاحب نے لکھا ہے کہ مرحوم نے ایک مرتبہ ان سے کہا تھا کہ ان کی حقیقی تاریخ پیدائش ۱۹ر اپریل (۱۹۱۷ء) ہے (سہ ماہی "تحریر" بابت جنوری۔ مارچ ۱۹۶۳ء صفحہ ۱۰۵) شمیم کرہانی صاحب مرحوم سے گہرا تعلق رکھتے تھے، اس لیے ان سے توقع تھی کہ وہ صحیح تاریخ لکھیں گے

توقع ہے کہ یہ نظم عوام اور خواص دونوں سے خراج تحسین حاصل کرے گی

گلدستۂ آل انڈیا مشاعرہ
بیادگار مرزا احسان احمد بیگ مرحوم

مرتبہ: شفقت علاء الدین

سائز ۲۲×۱۸/۸ ، حجم ۱۰۵ صفحات ، کتابت ، طباعت اور کاغذ عمدہ ، قیمت: دس روپے

ناشر: احسان پبلشنگ ہاؤس ، بکری ٹولہ ۔ اعظم گڑھ (یوپی)

اعظم گڑھ اگرچہ غریب اور پس ماندہ علاقہ ہے، مگر شعر و شاعری اور علم و ادب کے لحاظ سے بڑا مردم خیز ہے۔ اس چھوٹے سے ضلع میں اتنے نامورعالم اور بلند پایہ شاعر و ادیب پیدا ہوئے جتنے کسی بڑے صوبے میں بھی پیدا نہیں ہوئے ہوں گے۔ مرزا احسان احمد بیگ اسی مردم خیز علاقہ اعظم گڑھ سے تعلق رکھتے تھے، جن کا ۲۳ر دسمبر ۱۹۷۶ء کو کم و بیش ۷۷ سال کی عمر میں انتقال ہوگیا۔ مرحوم اعظم گڑھ کے ممتاز وکیلوں میں سے تھے، مگر شعر و ادب سے انھیں فطری لگاؤ تھا، چنانچہ وکالت کی غیر معمولی مصروفیت کے باوجود انھوں نے بہت سی غزلیں کہیں اور تنقیدی مضامین لکھے جو اردو کے متعدد رسالوں میں شائع ہوئے، نیز ان کے کلام کا ایک مجموعہ "پیام کیف" کے نام سے اور ان کے ادبی اور تنقیدی مضامین کا مجموعہ "مقالات احسان" کے نام سے شائع ہوا، اس کے علاوہ مرحوم نے بہت سی کتابوں کے لیے مقدمے لکھے اور جگر اور اختر گونڈوی جیسے شاعروں کو علمی و ادبی حلقوں میں متعارف کرایا، مگر خود گوشۂ گمنامی میں پڑے رہے۔ افسوس کہ وہ جس پایہ کے ادیب و شاعر تھے، اس کے شایان شان ان کی قدر نہیں کی گئی۔

مرحوم کی یاد میں ان کے عزیزوں اور قدر دانوں نے پچھلے سال ۱۸ر مئی ۱۹۷۷ء کو اعظم گڑھ میں ایک آل انڈیا مشاعرہ منعقد کیا تھا، جس کا امسال نوبت نکلا کر گلدستہ بہت اہتمام کے ساتھ شائع کیا گیا ہے، اس میں مشاعرے میں شریک ہونے والے شعرا کے کلام کے علاوہ مرحوم کی کچھ غزلیں، مرحوم کے بارے میں کچھ مضامین اور احباب کے تعزیتی خطوط

کے پیغامات شامل ہیں۔ مضامین میں مرحوم کے حالات زندگی اور ان کی تنقید نگاری اور شاعری پر سرسری طور پر بحث کی گئی ہے۔ مولوی ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے، جو رفقائے دار المصنفین میں سے ہیں، مرحوم کی شاعری پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "انھوں نے اس عہد میں شاعری شروع کی تھی جب داغ، امیر اور جلال کا طوطی بول رہا تھا" اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرزا احسان ان معاصرین میں سے تھے، حالانکہ ان اساتذہ کا جب انتقال ہوا تو احسان صاحب کا بچپن تھا ــــ امیر کے انتقال کے وقت ان کی عمر کوئی پانچ سال، داغ کے انتقال کے وقت کوئی دس سال اور جلال کے انتقال کے وقت تقریباً ۱۴ سال کی تھی۔ آگے چل کر اصلاحی صاحب لکھتے ہیں: "دوسری جانب فانی اور ان کے ہم نوا شعراء کے نالہ و شیون اور فریاد و ماتم نے تغزل کی بزم کیف و سرود کو تمام تر حزن و ملال میں تبدیل کر دیا تھا، گور و کفن اور لحد و مرقد کے تذکروں نے اردو شاعری کے ماحول کو نہایت سوگوار اور غم ناک بنا دیا تھا" معلوم نہیں "ہم نوا شعراء" سے کن لوگوں کی طرف اشارہ ہے، میرے خیال میں تو فانی کے علاوہ کوئی اور شاعر نہیں تھا جو گور و کفن اور لحد و مرقد کا بہت زیادہ ذکر کرتا ہو، البتہ یہ صحیح ہے کہ مرزا احسان فانی کے ہم عصروں میں سے تھے

مرزا احسان کی یاد میں اس گلدستہ کی اشاعت یقیناً قابل تعریف اور قابل مبارکباد ہے، مگر یہ کافی نہیں ہے، ضرورت ہے کہ ان کا تمام غیر مطبوعہ کلام اور ان کی شخصیت اور ادبی خدمات پر مفصل اور جامع کتاب شائع کی جائے۔ امید ہے کہ جن لوگوں نے مرحوم کے نام پر پبلشنگ ہاؤس قائم کیا ہے ان کے پروگرام میں یہ کام ضرور ہوگا۔

Regd. No. D-(S)-110 Vol. 69 No. 6 June, 1974

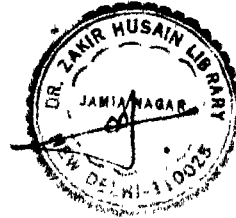
The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI-110025

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

جلد ۷۰ | بابت ماہ جولائی سنہ ۱۹۷۳ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

شرح چندہ:

ہندستان: سالانہ چھ روپے
فی پرچہ پچاس پیسے

بیرون ہند: سالانہ ایک پونڈ
تین امریکن ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ یونین پریس دہلی • ٹائٹل: [illegible] پریس دہلی

شذرات

قارئین جامعہ اس مرتبہ مجلس ادارت میں کچھ تبدیلی پائیں گے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کا اضافہ بہت اہم اور رسالہ جامعہ کے لیے نیک فال ہے۔ یہ اضافہ صرف اس لیے نہیں کیا گیا ہے کہ وہ شیخ الجامعہ ہیں، بلکہ اس لیے بھی کیا گیا ہے کہ وہ ادیب وشاعر کی حیثیت سے بلند اور ماہر لسانیات کی حیثیت سے ممتاز اور منفرد مقام کے مالک ہیں، جامعہ ملیہ آنے سے پہلے وہ مسلم یونیورسٹی کے موقر سہ ماہی "فکر و نظر" کے اڈیٹر تھے اور ان کے دور ادارت میں رسالہ نے بڑی ترقی کی۔ ہمیں امید ہے کہ اس اضافے سے جامعہ کو بیش از بیش فائدہ ہوگا۔

مدیر معاون کی حیثیت سے میرے نام کا اضافہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ نومبر ۱۹۶۰ء میں ایک طویل وقفہ کے بعد میری کوششوں اور ایک غیر مسلم ہمدرد کے عطیہ سے رسالہ جامعہ دوبارہ جاری کیا گیا تو مارچ ۱۹۶۳ء تک رسالہ کی تمام ذمہ داریاں یکہ وتنہا مجھ پر تھیں، جب رسالہ کے اخراجات جامعہ کے بجٹ میں شامل ہو گئے اور جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب اس کے باقاعدہ مدیر مقرر ہوئے تو میں اپنی انتظامی ذمہ داریوں کے پیش نظر اس سے بے تعلق ہونا چاہتا تھا مگر فاروقی صاحب کے اصرار اور اس وقت کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کے ارشاد کی بنا پر میں ایسا نہ کر سکا۔ مگر پس پردہ ہی رہنا پسند کیا، لیکن اب مجلس منتظمہ کے دوبارہ فیصلہ، جناب شیخ الجامعہ صاحب کے ارشاد اور فاروقی صاحب کی خواہش کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے مدیر معاون کی حیثیت سے اپنا نام دینا پڑا، اگرچہ میں کیا، میری خدمات کیا، لیکن رسالہ کو بہتر بنانے کے لئے میں کچھ بھی کر سکا تو اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا۔

جامعہ جیسے کسی علمی اور ادبی رسالے کے معیار کو برقرار رکھنا اور پابندی کے ساتھ وقت پر نکالنا آجکل بڑا مشکل کام ہے۔ جامعہ میں زیادہ تر خود یہاں کے اساتذہ کے مضامین شائع ہوتے ہیں، مگر ہماری خواہش اور کوشش ہے کہ باہر کے ادیبوں اور دانش وروں کا تعاون بھی اسے حاصل ہو اور رسالہ کی تنگ دامانی کے باوجود مضامین میں زیادہ سے زیادہ تنوع ہو۔ پروفیسر مسعود حسین صاحب کے مشورے سے مضمون نگاروں کی ایک نئی فہرست تیار کی جارہی ہے، امید ہے کہ اردو کے ادیب و شاعر اور دانش ور ہماری درخواست پر اپنی تخلیقات اور تحقیقات سے قارئین جامعہ کو مستفید اور ہمیں ممنون فرمائیں گے۔

قارئین جامعہ کو یہ بھی اندازہ ہوگا کہ آجکل کتابت و طباعت کی اجرتوں اور کاغذ کی قیمتوں میں کس قدر اضافہ ہوگیا ہے، جس کی وجہ سے کوئی اخبار یا رسالہ ایسا نہیں ہے جس نے اپنے چندے میں کم از کم دوگنا اضافہ نہ کیا ہو، مگر رسالہ جامعہ کے چندے میں، جو پہلے ہی سے کم تھا کوئی اضافہ نہیں کیا گیا ہے، حالانکہ آڈیٹرز کا سخت اعتراض ہے کہ اس کی قیمت لاگت سے بہت کم ہے، مگر پھر بھی، محض علم و ادب کی اشاعت و خدمت کی خاطر، ہم نے وہی قیمت رہنے دی ہے، جو ۶۲ء میں مقرر کی گئی تھی، اس کے باوجود ہمیں افسوس ہے کہ اس کے خریداروں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ ایک طرف ہم اردو کی ہمدردی اور محبت کا دم بھرتے ہیں، اس کی مظلومیت اور محرومی پر ماتم کرتے ہیں اور دوسری طرف رسالہ جامعہ جیسے پرچے کو جس کا سالانہ چندہ صرف چھ روپے ہے، جو موجودہ گرانی کو دیکھتے ہوئے بہت کم ہے، اس قابل نہیں بنا سکتے کہ اس کی کتابت، طباعت اور کاغذ کا خرچ پورا ہو جائے۔ اس پر کسی قسم کا بار نہیں ہے اور ہم کوئی نفع بھی نہیں چاہتے ہم اپنے فرض کو پورا کرنے کی پوری کوشش کر رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اردو کے ہمدرد اور دوست بھی اپنے فرض کو پہچانیں اور پورا کرنے کی کوشش کریں۔ امید ہے کہ ہماری یہ درخواست صدا بصحرا ثابت نہ ہوگی۔

ایک ممتاز مسلم رہنما، ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی کا کوئی ساٹھ سال کی عمر میں [illegible]

میں انتقال ہوگیا۔ انا للہ۔ مرحوم کی سیاست اور سیاسی طریق کار سے بہت سے لوگوں کو اختلاف تھا،
مگر ان کے خلوص و ایثار اور ان کی دیانت و ایمانداری سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ ایک کامیاب ڈاکٹر
کی حیثیت سے ان کا ایک ایک لمحہ بڑا قیمتی تھا، مگر ۶۲ء میں انھوں نے جب سیاسی میدان میں قدم
رکھا تو ان کے وقت اور آمدنی کا بیشتر حصہ سیاسی کاموں پر صرف ہونے لگا۔ سیاسی رہنماؤں میں
ایسے خوش قسمت لوگوں کی تعداد بہت کم ہے، جن کی دیانت اور خلوص پر عوام کو مکمل طور پر اعتماد ہو،
انھیں خوش قسمت لوگوں میں ایک ڈاکٹر فریدی بھی تھے، مگر اسی کے ساتھ یہ تلخ حقیقت بھی ہے کہ وہ
ڈاکٹری کے پیشے میں جس قدر کامیاب تھے، سیاست میں اسی قدر ناکام رہے۔

مسلمانوں میں، بالخصوص شمالی ہند کے مسلمانوں میں، رفاہِ عام کے ادارے قریب قریب نہ
ہونے کے برابر ہیں۔ ایک تو مسلمانوں کے پاس اتنا بڑا سرمایہ نہیں کہ بڑے پیمانے پر وہ رفاہِ عام
کا کوئی کام شروع کر سکیں، دوسرے عام طور پر اس طرف ان کی توجہ بھی نہیں ہے۔ ڈاکٹر فریدی نا
بحیثیت معالج کے اتنے مقبول تھے اور ان کی آمدنی اتنی زیادہ تھی کہ اگر وہ کوشش کرتے تو بہت
اچھا اسپتال قائم کر سکتے تھے، جس کا فائدہ امیر و غریب، ہندو مسلم سبھی کو پہنچ سکتا تھا اور ان کا نام
بھی زندۂ جاوید ہو جاتا، مگر سیاست میں پڑنے کے بعد ان کی صحت اور ان کا کاروبار دونوں
تباہ ہوئے اور قوم و ملک کی جتنی خدمت کر سکتے تھے وہ نہ کر سکے۔ لیکن انھوں نے جو کچھ کیا خلوص
اور ایمانداری سے کیا، اس لیے امید ہے انھیں دنیا میں بھی یاد رکھا جائے گا اور آخرت میں بھی
جزا کے مستحق قرار پائیں گے۔ دعا ہے کہ خدا انھیں جوارِ رحمت میں جگہ دے اور پس ماندگان کو
صبر کی توفیق عطا کرے۔ آمین!

ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات کو معمول پر لانے کے لیے، ہندوستان نے وہ سب کچھ
کیا جو پاکستان چاہتا تھا، یعنی میدانِ جنگ میں پاکستان کے جس قدر حصے پر ہندوستان نے قبضہ
[illegible] کے [illegible] پاکستان کو واپس کر دیا، اس کے بعد تمام قیدیوں کو رہا کر دیا، جنگ

مجموعی تعداد تقریباً ایک کروڑ تھی اور ان میں وہ قیدی بھی تھے جن پر اخلاق سوز اور انسانیت سوز مظالم کے الزامات تھے اور جن پر بنگلہ دیش مقدمہ چلانا چاہتا تھا۔ ہندوستان نے یہ تمام فراخدلی اس لیے کی تھی کہ دونوں ملکوں کے عوام اس تلخی کو بھول جائیں جو جنگ کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی اور اس پورے برصغیر میں جلد سے جلد حالات معمول پر آجائیں۔ ہندوستان اور پاکستان کی متفقہ رائے سے، دونوں ملکوں کے درمیان گفتگو کے لیے ۱۰ جون طے پائی تھی، مگر معلوم ہوتا ہے جیسے پاکستان کسی بہانے کی تلاش میں تھا، ہندوستان نے جونہی ایٹمی تجربہ کیا، پاکستان نے گفتگو کرنے سے انکار کر دیا اور ہندوستان کے خلاف بین اقوامی سطح پر اپنے پروپگنڈے کی مہم تیز کر دی اور جس قدر ہندوستان نے اس کی غلط فہمی دور کرنے کی کوشش کی اتنا ہی اس کا لہجہ تیز سے تیز تر ہوتا گیا، یہاں تک کہ اس نے اسلامی ملکوں کی کانفرنس کو بھی، جس کا مفاد اسی میں ہے کہ اس طرح کے جھگڑوں سے اپنے کو الگ رکھے، اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنے کی ناکام کوشش کی، حالانکہ خود پاکستان ایٹم بنانے کی علی الاعلان کوشش کر رہا ہے اور ہندوستان کے تجربے کے بعد، ہندوستان اور پاکستان کے مشترکہ پڑوسی، چین اور فرانس نے فضا میں دھماکے کیے ہیں، جو بہر حال زمین دوز دھماکوں سے زیادہ خطرناک اور مضر ہیں، مگر اس کے باوجود پاکستان نے ان کے خلاف ایک لفظ نہیں کہا اور نہ ہی ہندوستان کے خلاف اپنی مہم میں کوئی کمی کی، برطانیہ نے مشورہ دیا اور ہندوستان نے بار بار اصرار کیا کہ پاکستان مجوزہ گفتگو کے لیے تیار ہو جائے مگر اس کے باوجود اب تک اس نے گفتگو کے لئے اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کیا ہے۔

حالات کے معمول پر نہ آنے کی وجہ سے دونوں ہی ملکوں کا نقصان ہے، تجارتی تعلقات، آمد و رفت کی سہولتوں اور اخبارات و رسائل اور کتابوں کے باہمی تبادلے میں کشیدگی میں کمی ہوگی، مفاہمت میں اضافہ ہوگا، تعلقات خوشگوار اور مستحکم ہوں گے، اور خاص طور پر ہندوستانی مسلمانوں کی پریشانیاں [illegible] ہوں گی مگر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پاکستان کو ان باتوں کی کچھ زیادہ فکر [illegible]

[illegible] میں ظاہر ہے محض یک طرفہ کوشش سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوگا

ڈاکٹر اخلاق اثر

ریڈیو ڈراما اور اسٹیج ڈراما

ریڈیو ڈراما اور اسٹیج ڈراما

فلم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی ایجادات نے زندگی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کیا ہے۔ یہ ایجادات کچھ اس تیزی سے سامنے آئیں کہ ان کی تمام طاقت اور قوت کا اندازہ نہیں لگایا جاسکا۔ ۱۲ر دسمبر ۱۹۲۳ء کو ریڈیو ٹائمس میں لارڈ رڈل نے آئندہ نسلوں پر ریڈیو کے اثرات کے بارے میں کچھ کہنے سے گریز کیا تھا۔ ۱۹۵۲ء میں روجر مین ویل کی تصنیف "آن دی ایئر" شائع ہوئی۔ انھوں نے لکھا کہ اگرچہ موجودہ نسل کی پیدائش کے وقت مائیکروفون موجود تھا۔ مگر یہ ایجادات کچھ اس انداز سے ظہور پذیر ہوئیں کہ ان کی صلاحیت سے پوری پوری طرح فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ وہ دور گزر گیا تھا جب ریڈیو پر حقارت سے نظر ڈالی جاتی تھی۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم نے ریڈیو کی افادیت اور اہمیت کو پوری طرح واضح کردیا۔ ریڈیو نے جنگ و امن، سائنس اور ادب کی ضرورتوں کو پورا کیا اور تہذیب و تمدن پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

مغرب کے دانشور ماس میڈیا[1] کے بڑھتے ہوئے اثرات کا گہرا مطالعہ کر رہے تھے۔ ۱۹۵۴ء میں برسٹل یونیورسٹی نے ایک کانفرنس منعقد کی جس میں "یونیورسٹی، فلم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے تعلقات" کا جائزہ لیا گیا۔ ایڈمنڈ لیسی جو بی بی سی کے تربیتی سکول کے استاد اعلیٰ تھے انھوں نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ ریڈیو کے میدان میں آج بھی ہم

---

[1] Mass Media

سکتا ہیں، تجرباتی دور سے گزر رہے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس کرافٹ کو مناسب طریقے سے کس طرح استعمال کریں؟ انھوں نے مزید کہا کہ ریڈیو کی عظیم قوت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ایک مدت تک ریڈیو میڈیم اور ادارہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ ریڈیو ادارہ کی سماجی حیثیت کو نظر انداز کیا گیا اور یہ فراموش کر دیا گیا کہ نشری ادارہ بھی اپنے سماجی، سیاسی اور معاشرتی ماحول کا اثر قبول کرتا ہے جس طرح ایک انسان اپنے اردگرد کے ماحول سے متاثر ہوتا ہے۔

برسٹل یونیورسٹی کانفرنس میں جہاں اور بہت سے مختلف مسائل پر مباحثہ ہوا وہاں ریڈیو، فلم اور ٹیلی ویژن کے لئے "آر۔ ایف۔ ٹی" کی اصطلاح قبول کی گئی۔ ساتھ ہی ان ایجادات کو ڈرامہ کی ایک تکنیک کے محدود دائرے سے نکال کر "اظہار و ترسیل" کے وسیع مفہوم کے پس منظر میں دیکھا اور برتا گیا۔ یہاں ریڈیو کو ڈرامائی پیش کش کے ایک میڈیم اور ایک تکنیک کی حیثیت سے دیکھا جا رہا ہے اور ریڈیو اور اسٹیج ڈرامہ کے فرق کو ظاہر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بنیادی طور پر "آر۔ ایف۔ ٹی" اظہار و ترسیل کے ذرائع ہیں۔ یوں تو تھیٹر بھی ترسیل کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر آر۔ ایف۔ ٹی جس وسیع پیمانہ پر اور جس انداز سے اپنے فرائض ادا کرتے ہیں وہ اس سے قبل ہمارے علم میں نہیں تھے۔ ادب زندگی کے تمام گوشوں اور پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ سائنس کی طرح فرسودہ اصول و قوانین کو نظر انداز نہیں کرتا۔ ادب میں روایت کا صحت مند خون کتنے ہی رنگوں اور کتنی ہی تصویروں میں ابھرتا ہے۔ ادب سائنس کی ایجادات کا جائزہ تو لیتا ہے، ان کے اثرات پر نظر تو ڈالتا ہے مگر خود کو ان ایجادات تک محدود نہیں رکھتا۔ وہ زندگی کی تمام رنگینیوں کو اپنے دامن میں جگہ دیتا ہے۔

ادب نے ریڈیو کو بھی اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اظہار و ترسیل کے ذرائع خود ادب کی

اصناف کا درجہ نہیں رکھتے۔ وہ صرف اظہار کا ایک ذریعہ ہیں۔ مختلف میڈیم کبھی الفاظ، کبھی انسان، کبھی رنگ، کبھی تصویر اور کبھی مجسمہ سازی کا سہارا لے کر فن کار اور فن کے پرستاروں کے بیچ ایک رشتہ قائم کرتے ہیں۔ جس طرح زبان اس وقت تک ادب کا مقام حاصل نہیں کرتی جب تک کوئی فن کار عام راہ سے ہٹ کر خاص راہ پیدا نہیں کرتا، الفاظ کی ترتیب و تنظیم، اظہار و بیان میں خیال و فکر کی گرمی داخل نہیں کرتا اسی طرح کوئی ایجاد اسی وقت میڈیم کا مقام حاصل کرتی ہے جب کوئی باشعور فن کار اس ایجاد کی بندشوں کا جائزہ لے کر، اس کی حدود میں رہ کر، اس کی رکاوٹوں پر قابو پا کر اظہار و بیان کے مواقع تلاش کرتا ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد ریڈیو اور ادب کا رشتہ قائم ہو گیا تھا۔ جب ایسا بریگس[1] نے بی بی سی کے ابتدائی چار سالوں کی تاریخ مرتب کی تو انھوں نے لکھا کہ آرٹ اور سائنس نے ایک دوسرے کا ہاتھ تھام لیا ہے۔ ہندوستان میں ریڈیو کی اس روایت کو فیلڈن نے فروغ دیا اور زیڈ۔ اے۔ بخاری نے اس کو مزید تقویت بخشی۔ ہندوستان میں نشریات کے چالیس پینتالیس سال ہو چکے ہیں۔ ریڈیو نے ہندوستان کی تمام زبانوں میں ریڈیو ادب کا اضافہ کیا ہے۔ نئی اقدار، نئے اسالیب اور نئے میزان قائم کئے ہیں۔ تحقیق و تنقید کے طالب علم بیسویں صدی میں ادب کے مطالعہ میں ریڈیو ادب کو فراموش نہیں کر سکتے۔ آل احمد سرور اور ڈاکٹر گیان چند کی تحریریں[2] اور کرشن چندر، منٹو، راجندر سنگھ بیدی، شوکت تھانوی، ڈاکٹر محمد حسن ریوتی سرن شرما، کرتار سنگھ دگل، رفعت سروش اور اظہر افسر وغیرہ کے ریڈیو ڈراموں کی اشاعت اور ان کی مقبولیت سے ریڈیو ادب کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ تحریریں ادب اور اسلوب

---

[1] ASA Briggs

[2] آل احمد سرور کے "تنقیدی اشارے" (جو ریڈیو تقریروں پر مشتمل ہے) کے تین ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر گیان چند کی "تحریریں" میں کئی ریڈیو تقریریں شامل ہیں جن کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔

میں قیمتی اضافہ ہیں۔ ادی مرزبان لکھتے ہیں:

"آج ایک نیا اسلوب بنیادی طور پر اس آزاد اور
منفرد آلۂ اظہار (ریڈیو) کے لئے تخلیق کیا جا رہا ہے
جس نے ادب کے دوسرے اسالیب میں اپنا مقام
پیدا کر لیا ہے[1]"

آل انڈیا ریڈیو ہندوستان کی واحد نشری تنظیم ہے اور مختلف شہروں میں اس کے نشری مراکز قایم ہیں۔ ان نشری مراکز سے نشر ہونے والے پروگراموں میں ڈرامے ایک مستقل شق قرار دئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے گروہی پروگراموں مثلاً دیہاتی، صنعتی اور یونیورسٹی وغیرہ کے پروگراموں کے علاوہ عورتوں، بچوں اور نوجوانوں کے پروگراموں میں بھی ڈرامے شامل کئے جاتے ہیں۔ ہر ماہ کی آخری جمعرات کو رات ساڑھے نو بجے ڈرامہ کا قومی پروگرام نشر ہوتا ہے۔ اکثر نشری مراکز "جشن تمثیل" مناتے ہیں جس میں خصوصی ریڈیو ڈرامے نشر ہوتے ہیں۔ وودھ بھارتی سے "اپنا گھر" پروگرام کے علاوہ روزانہ سوا نو بجے "ہوا محل" پروگرام میں ڈرامے نشر ہوتے ہیں۔ اتوار کو دن میں گیارہ بجے "رتناکر" پروگرام میں ریڈیو ڈرامے نشر ہوتے تھے۔ آل انڈیا ریڈیو کی اردو سروس میں بھی جمعرات کو رات سوا نو بجے ڈرامے نشر ہوتے ہیں۔

اردو [illegible] کی تخلیقات مختلف نشری مراکز سے پیش ہوتی رہتی ہیں۔ ریڈیو سے نشر ہونے والے ڈراموں نے جہاں سامعین کا ایک بڑا طبقہ پیدا کیا ہے وہاں نئے فنکاروں [illegible] نکر دی ہے۔ ریڈیو کے لئے لکھنے والوں کا نیا طبقہ پیدا کیا ہے۔

---

[1] The Technique of Radio Play – A.R. Marzban p. 13 (Studies in [illegible])

ریڈیو ڈرامہ اردو میں نئی چیز تھا۔ مختلف لکھنے والوں نے ریڈیو ڈرامہ کو مختلف نام دیئے۔ رشید احمد صدیقی، آل احمد سرور، احتشام حسین اور کلیم الدین احمد وغیرہ نے اسے "ریڈیو ڈرامہ"[ل] ڈاکٹر عبدالعلیم نامی، ریوتی سرن شرما، ڈاکٹر سلام سندیلوی، نریندر ناتھ سیٹھ نے "ریڈیائی ڈرامہ" اور ڈاکٹر قمر رئیس نے "ریڈیو ڈرامہ" کے علاوہ اسے "نشری ڈرامہ" بھی کہا ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن، ڈاکٹر عبدالعلیم نامی اور نریندر ناتھ کی تحریروں میں اسے یکبابی ریڈیو ڈرامہ"، "ایکانکی" اور "ایک ایکٹ کا ڈرامہ" بھی کہا گیا ہے۔

انگریزی میں وال گلگڈ، ایرک بارنو، ڈبلو۔ کے۔ گکسن، روم کاگل اور روجر مین ویل وغیرہ نے "ریڈیو ڈرامہ" رابرٹ ڈینٹ، جانیٹ ڈنبر اور ادی مرزبان نے "ریڈیو پلے" گتھری نے "مائیکروفون پلے" کہا۔ اس کے علاوہ وال گل گڈ نے اسے "ہوا کا ڈرامہ" اور "براڈ کاسٹ پلے" اور روجر مین ویل نے "صوتی ڈرامہ" کہا ہے۔

ہندی میں ریڈیو ڈرامہ کو ہرش چندر کھنہ، سدھا ناتھ اور امرناتھ چنچل نے "ریڈیو ناٹک" کہا ہے۔ اسے "دھونی ناٹک" (صوتی ڈرامہ) اور "دھونی ایکانکی" (صوتی ایک ایکٹ کا ڈرامہ) بھی کہا گیا ہے۔

ریڈیو ڈرامہ کے اجزائے ترکیبی میں صوت کی کافی اہمیت ہے اور اس کی بنیاد بھی صوتی فن (Aural Art) پر رکھی گئی ہے۔ فنون لطیفہ میں موسیقی اور ریڈیو ڈرامہ ہی دو ایسی قسمیں ہیں جن کو "صوتی فن" کے تحت رکھا جاتا ہے۔ باقی دیگر فنون جیسے سنگ تراشی، مصوری اور تھیٹر وغیرہ کے اصول و ضوابط "نظری فن" (Audo Art)

[ل] عشرت رحمانی، ڈاکٹر محمد حسن، ڈاکٹر قمر رئیس، ڈاکٹر سید حامد حسین، اصغر بٹ، فضل حق قریشی، شفیع سید، سہیل احمد اختر نے اسے "ریڈیو ڈرامہ" کہا۔ احتشام حسین اور ڈاکٹر محمد حسن نے اسے "نشریاتی ڈرامہ" بھی کہا ہے۔

کے پابند ہیں۔ ریڈیو ڈرامہ کو ہم صوتی ڈرامہ اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ ڈرامہ صوت کی
مدد سے نہ صرف ریڈیو بلکہ دوسرے ذرائع سے بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے
صوت ریڈیو ڈرامہ کے ترکیبی اجزا میں سے ایک ہے۔ یوں تو زبان بھی ایک طرح
سے اصوات کا مجموعہ ہے۔ کتنے ہی الفاظ کی صوتی تشریح اور توجیہ ہو سکتی ہے مگر صوت
کی معنوں میں صرف مختلف چیزوں (جاندار اور غیر جاندار) کی آوازوں یا مصنوعی آوازوں
کو جنھیں اسٹوڈیو میں تیار کیا جاتا ہے شامل کریں گے۔ مکالموں کو صوت کے تحت
نہیں رکھا جا سکتا۔ ریڈیو ڈرامہ کو "یک بابی" یا "ایکانکی ڈرامہ" بھی نہیں کہہ سکتے۔ ریڈیو
ڈرامہ اور ایکانکی ڈرامہ میں، بعض اوقات، وقت کے مختصر ہونے سے یہ گمان ہوتا
ہے کہ ریڈیو ڈرامہ بھی ایک ایکٹ کا ڈرامہ ہے۔ ایک ایکٹ کا ڈرامہ اور ریڈیو ڈرامہ
دونوں بیسویں صدی (ہندوستان میں) کی پیداوار ہیں۔ ایک ایکٹ کا ڈرامہ اپنے مختصر
اور اکہرے پن کے لئے، وقت کی تیز رفتاری، عجلت، فرصت کی کمی اور بکھرتی ہوئی زندگی
کا ترجمان ہے۔ جبکہ ریڈیو ڈرامہ اپنے طویل ڈراموں میں ایک ایکٹ کے ڈراموں کا اختصار
نہیں رکھتا ہے۔ اسے زمان و مکاں کی آزادی نصیب ہے۔ مختصر ریڈیو ڈرامہ ایک ایکٹ
کے ڈرامہ کے فن سے زیادہ ریڈیو فن اور تکنیک کا پابند ہے۔ کوئی بھی واقعہ مکمل اور ایک
ایکٹ کے ڈرامہ کو جنم دے سکتا ہے مگر جس طرح ایک ہی موضوع پر لکھے گئے افسانہ اور ناول
میں فرق ہوتا ہے اسی طرح ریڈیو ڈرامہ، مکمل ڈرامہ اور ایک ایکٹ کے ڈرامہ میں فرق
ہوتا ہے۔ داخلی تصادم اور معاشرتی مسائل ایک ایکٹ کے ڈرامہ کی جان ہیں۔ ریڈیو ڈرامہ
میں بھی یہ خوبیاں ہو سکتی ہیں مگر ریڈیو ڈرامہ ان پابندیوں کے لئے مجبور نہیں۔ اسی طرح
مناظر کی تعداد اور تبدیلی بھی ریڈیو ڈرامہ کو ایک ایکٹ کے ڈرامہ سے مختلف کرتی ہے۔ اس
حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس طرح فلم ڈرامہ کو ٹیلی ویژن ڈرامہ میں آسانی سے
تبدیل کیا جا سکتا اسی طرح ایک ایکٹ کے ڈرامہ کو چند معمولی تبدیلیوں کے ساتھ ریڈیو [illegible]

نشر ہونے کے قابل بنایا جاسکتا ہے۔ ایک ایکٹ کے ڈرامہ کا ایجاز واختصار ریڈیو کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ یوں تو ریڈیو ڈرامہ "نشری ڈرامہ"، "ریڈیائی ڈرامہ"، "مائیکروفون کھیل"، "ریڈیو کھیل"، "نشری کھیل" اور "ہوا کا ڈرامہ" بھی کہہ سکتے ہیں۔ لفظ "ریڈیو" اردو میں نیا نہیں ہے اس لئے ریڈیو سے نشر ہونے والے ڈرامہ کو "ریڈیو ڈرامہ" کہنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ یہی اصطلاح اس مخصوص ڈرامہ کے لئے زیادہ مروج بھی ہے۔ خود عشرت رحمانی نے اپنی تصنیف "اردو ڈرامہ تاریخ وتنقید" میں ریڈیو سے نشر ہونے والے ڈرامہ کو ابتدا میں "ریڈیائی ڈرامہ" کہا تھا۔ بعد میں اسی کتاب میں وہ بھی اسے "ریڈیو ڈرامہ" کہتے ہیں۔

وال گلگڈ نے برٹش ریڈیو ڈرامہ (۱۹۵۶ــ ۱۹۲۲) میں ریڈیو ڈرامہ کے ارتقاء، ترقی، اجزائے ترکیبی اور ریڈیو ڈرامہ کے مستقبل سے بحث کی ہے۔ وال گلگڈ کی کتاب "برٹش ریڈیو ڈرامہ" کے پیش لفظ میں سرولیم ہالے نے، جو بی بی سی کے ۵۲ ــ ۱۹۴۴ کے زمانہ میں ڈائریکٹر جنرل تھے، لکھا ہے کہ:

> "ایک دوسری طرح سے نشریات نے ڈرامہ کو متاثر کیا ہے۔ ریڈیو ڈرامے کو اسٹیج ڈرامے نشر کرنے سے آگے جانا تھا کیونکہ سیٹنگ اور عمل کو نشر نہیں کیا جاسکتا تھا۔ تھیٹر کی اداکاری کے نظری حصوں کو اشاروں، لفظوں اور صوتی ترکیبوں سے بدلنے کی ضرورت تھی۔ جبکہ موسیقی کی نشریات کے لئے عام موسیقی کے پروگراموں میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں تھی۔ ریڈیو ڈرامہ نے اپنی جگہ آپ ایک منفرد فن کی حیثیت حاصل کی۔[۱]"

وال گلگڈ نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں لکھا:

۱؎ British Radio Drama — Val Gielgud P.6

میں نے دیکھا کہ ڈراموں کی نشریات نے ایک سطحی مذاق سے پیشہ ورانہ بلوغت حاصل کرلی۔ کروڑوں کی تعداد میں اپنے سامعین پیدا کرلئے جو کم سے کم ہفتہ کی دو راتوں میں ضرور دیکھے جاسکتے ہیں۔ جس کے لئے صداکاروں کی ایک منڈلی کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہ خواہش پوری ہوئی۔ یہ صداکار اپنے فن میں اس قدر طاق ہیں کہ وہ اپنے پیشہ کے کسی بھی فن کار سے مقابلہ کرسکتے ہیں[لہ]"

وال گلگڈ کی کتاب "برٹش ریڈیو ڈرامہ" ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی۔ اور انگریزی میں یہ کتاب ریڈیو ڈرامہ پر پہلی کتاب نہیں۔ خود اسی مصنف کی اسی موضوع پر کئی کتابیں منظرعام پر آچکی تھیں۔ نشریات کے فن، نشریات کی سرپرستی، مختلف اصناف اور ان کے فن پر انگریزی کے علاوہ ہندی میں بھی کتابیں شائع ہوئیں۔ مغربی ممالک میں یونیورسٹیاں نشری مراکز کی سرپرستی کررہی تھیں، ریڈیو ڈرامہ کے فن پر سرٹیفکیٹ اور ڈپلوما کورس کی تربیت دے رہی تھیں۔ کانفرنسیں کی جارہی تھیں اور نئے منصوبے زیر غور لائے جارہے تھے۔ ہمارے اپنے ملک میں ریڈیو اور ریڈیو ڈرامہ کو حقارت سے دیکھا جارہا تھا۔ ہماری اپنی زبان میں کچھ مقالے، کچھ پیش لفظ اور کچھ پیرگراف ریڈیو ڈرامہ کے موضوع پر لکھے گئے تھے۔ ریڈیو ڈرامہ پر کم توجہ اور کم مواد کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام قارئین کے علاوہ کچھ ناقدین بھی ریڈیو اور اسٹیج ڈرامہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھ سکے۔ اس گمراہی کے ایک سے زیادہ اسباب تھے۔

ناول، افسانہ، ایک ایکٹ کا ڈرامہ وغیرہ بیسویں صدی کی پیداوار ہیں۔ ویسے تو ہمارے یہاں شعری تنقید کا بہت رواج ہے پھر بھی ناول، افسانہ اور ایک ایکٹ کے ڈرامہ پر کافی مواد مل جاتا ہے۔ اردو ادب کے چوٹی کے ناقدین سے لے کر مبتدیوں نے بھی ان اصناف کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی۔ عام ناقدین کی بات تو الگ ہے

لہ British Radio Drama—Val Gielgud P. 8

وہ ناقدین جن کی شخصیت اور تحریروں سے ڈرامہ، اسٹیج اور ریڈیو وابستہ ہے، انھوں نے بھی ریڈیو ڈرامہ کی تعبیر اور تشریح میں خلوص سے کام نہیں لیا۔ نورالٰہی محمد عمر کی "ناٹک ساگر" کے علاوہ بادشاہ حسین کی کتاب "اردو میں ڈرامانگاری" (جس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۵۰ء میں شائع ہوا) میں ریڈیو ڈرامہ کو کوئی جگہ نہیں دی گئی۔ اس وقت تک ریڈیو ڈرامہ کی ایک واضح شکل وجود میں آگئی تھی۔ بادشاہ حسین نے اگرچہ فلم ڈرامہ پر ایک علحٰدہ باب تصنیف کیا مگر "ریڈیو ڈرامہ" کو صرف چند اشاروں کے قابل سمجھا کچھ ریڈیو ڈرامانگاروں کے نام گنوادئے۔ رشید احمد صدیقی، احتشام حسین، عشرت رحمانی، ڈاکٹر عبدالعلیم نامی، وقار عظیم، ڈاکٹر محمد حسن، ڈاکٹر قمر رئیس، ڈاکٹر سید حامد حسین، نریندر ناتھ سیٹھ، ڈاکٹر عبدالسلام نے اپنی تحریروں میں ریڈیو ڈرامہ کے بارے میں اختصار سے کام لیا۔

اس کے علاوہ عشرت رحمانی، سعادت حسن منٹو، کرشن چندر، محمد حسن عسکری، شوکت تھانوی، ممتاز علی، اصغر بٹ، کرتار سنگھ دگل، ڈاکٹر محمد حسن، ساغر نظامی، ارشد صدیقی، منظور الامین، تلوک چند کوثر، اوپندر ناتھ اشک، عمیق حنفی، قیصر قلندر، سلام مچھلی شہری، رفعت سروش، ریوتی سرن شرما اور ڈاکٹر شکیل الرحمٰن وغیرہ جن کو ریڈیو کا تجربہ تھا اور جنھوں نے ریڈیو ڈرامے اور غنائیے تخلیق کئے تھے، ہدایت کاری کی تھی، انھوں نے اپنے تجربہ، مشاہدہ اور مطالعہ سے فائدہ اٹھا کر کوئی ایسی جامع کتاب تصنیف نہیں کی جس سے ریڈیو ڈرامہ کو اس کا اپنا مقام ملتا اور جس سے ریڈیو ڈرامہ کا مخصوص اور واضح تصور عام ہوتا۔ ریڈیو ڈرامہ پر پہلی باقاعدہ کوشش شمشاد سید امین اختر نے کی۔ انھوں نے اپنی تصنیف "ریڈیو ڈراما"[1] میں ریڈیو ڈرامہ کے فن سے بحث کی اور اس میں نمونے کے طور پر کچھ ریڈیو ڈرامے اور فیچر بھی شامل کر دئے۔

---

[1] یہ کتاب پروفیسر عبدالقوی دسنوی، صدر شعبۂ اردو، سیفیہ کالج، بھوپال کی ذاتی ملکیت ہے۔

ریڈیو ڈرامہ کو نہ سمجھنے کی ایک وجہ یہ بھی رہی کہ ڈراماتی تنقید میں ریڈیو ڈرامہ اور ایک ایکٹ کے ڈرامہ کو خلط ملط کر دیا گیا۔ جگہ جگہ ریڈیو ڈرامہ کو "ایکانکی" اور "یک بابی" ڈراما کہا گیا۔ جس کی وجہ سے نئے لکھنے والوں کے ذہن میں ریڈیو ڈرامہ کا واضح تصور پیدا نہیں ہو سکا۔ نریندر ناتھ سیٹھ نے ایک ایکٹ کے ڈرامہ سے بحث کرتے ہوئے لکھا کہ:

"اردو ادب میں معیاری ڈرامے ویسے ہی بہت کم ہیں
لیکن ایک ایکٹ کے ڈرامے تو تقریباً نایاب ہیں۔
اب کچھ عرصہ سے ریڈیو کی سرگرمیوں کی وجہ سے چند
ریڈیائی ڈرامے ظہور پذیر ہوئے ہیں[1]۔"

عابد حسن منٹو نے بھی ریڈیو کو ایک ایکٹ کے ڈراموں کے فروغ کے لئے فالِ نیک سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

"ریڈیو کی ضروریات نے بھی ایکانکی ڈرامہ کو فروغ دیا[2]۔"

ڈاکٹر عبدالعلیم نامی بھی ایکانکی ڈراموں کو ریڈیو ڈرامہ سے الگ چیز نہیں سمجھتے۔ وہ اردو میں ایکانکی ڈراموں کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اردو میں ایکانکی ڈرامہ لکھتے وقت یہ میرا فرض تھا کہ
میں جملہ ایکانکی ڈرامہ نویسوں کی تخلیقات پیش کرتا جو
ہندو پاک ریڈیو پر نشر ہوئیں[3]۔"

احتشام حسین جدید اردو ڈرامے کی ترقی سے متعلق لکھتے ہیں کہ "رسائل، ریڈیو اور

---

[1] ارادے۔ نریندر ناتھ سیٹھ ص۲

[2] ایکانکی ڈرامے کی تکنیک۔ عابد حسن منٹو۔ ادب لطیف ڈراما نمبر

[3] اردو میں ایکانکی ڈرامہ ــــــ ڈاکٹر عبدالعلیم نامی شاعر ڈراما نمبر

کالجوں اور اسٹیجوں کے لئے عام طور سے ایک ایکٹ کے ڈرامے لکھے گئے۔[۱] اسی طرح ڈاکٹر محمد حسن نے جب ڈرامہ کی تاریخ پر روشنی ڈالی تو انھوں نے دورِ حاضر کو یک بابی ریڈیو ڈراموں کا دور کہا۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ دور یک بابی ریڈیو ڈراموں کا دور کہلائے گا۔[۲]

جس وقت ناقدین ریڈیو ڈرامہ کو "یک بابی" "ایکانکی" اور "ایک ایکٹ کا ڈرامہ" کہہ رہے تھے وہ ریڈیو ڈرامہ کے فن اور تکنیک کو نظر انداز کر رہے تھے البتہ ڈاکٹر سید حامد حسین نے مختصر ڈرامہ اور ریڈیو ڈرامہ کے فرق کی نشاندہی کی۔ وہ لکھتے ہیں:

"اسٹیج کے لئے لکھے گئے مختصر ڈرامہ اور ریڈیو ڈرامہ
اپنی منزلوں کے لحاظ سے بہرحال فرق رکھتے ہیں۔[۳]"

عابد حسن منٹو نے بھی اپنے مقالہ "ایکانکی ڈرامے کی تکنیک" میں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ریڈیو ڈرامے کی اپنی تکنیک ہے جو اسٹیج ڈرامے سے
مختلف ہے۔[۴]"

ریڈیو ڈرامے کو نہ سمجھنے کی ایک اور وجہ یہ بھی رہی کہ وہ ڈرامانگار جو اسٹیج، ریڈیو اور رسائل کے لئے لکھ رہے تھے، انھوں نے اپنی تحریروں سے ریڈیو ڈراموں کی انفرادیت کو قائم نہیں کیا۔ ڈاکٹر محمد حسن نے اپنے ریڈیو ڈراموں کا مجموعہ "پیسا اور پرچھائیں" ترتیب دیا تو پیش لفظ میں لکھا کہ:

---

۱ جدید اردو ڈراما اور اس کے بعض مسائل۔ احتشام حسین آج کل ڈراما نمبر ۱۹۵۹ ص۳

۲ پیسا اور پرچھائیں۔ مرزا ادیب دیباچہ ڈاکٹر محمد حسن ص۹

۳ اردو میں مختصر ڈراما۔ ڈاکٹر سید حامد حسین ص۱ شاعر ڈراما نمبر

۴ ایکانکی ڈرامے کی تکنیک۔ عابد حسن منٹو ادبِ لطیف ڈراما نمبر

"اگر یہ ڈرامے میں نے صرف ریڈیو کے لئے لکھے ہوتے
تو میں انھیں چھپوانے کی جرأت نہ کرتا۔[۱]"

ان کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ جب وہ ان ڈراموں کی تخلیق کر رہے تھے اس وقت ان کے ذہن میں صرف ریڈیو ڈرامہ نہیں تھا بلکہ وہ کسی اور خیال کو بھی ذہن میں جگہ دئے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر محمد حسن نے آگے چل کر لکھا ہے :

"یہ ڈرامے میں نے ریڈیو کے لئے لکھے ہوئے تین
درجن ڈراموں میں سے انتخاب کئے ہیں۔[۲]"

ریڈیو ڈراموں کے مطالعہ کی سب سے بڑی رکاوٹ ریڈیو ڈراموں کی اشاعت تھی۔ ریڈیو ڈرامانگاروں نے اپنی تخلیقات کو رسائل میں شایع کرواتے وقت ضروری اشاروں اور مشوروں کو مسودوں سے حذف کر دیا جن کی ڈراموں کی نشریات میں بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس حقیقت کا اظہار بھی نہیں کیا کہ یہ ڈرامے ریڈیو کے لئے لکھے گئے تھے اور ان ڈراموں کو لکھتے وقت ریڈیو ڈرامہ کے فن اور تکنیک کا خیال رکھا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان ڈراموں کے مطالعہ کے وقت عام قارئین ریڈیو اور اسٹیج کے ڈراموں کے فرق کو نہیں سمجھ سکے۔

عشرت رحمانی نے "اردو ڈرامہ کی تاریخ و تنقید" میں اسٹیج اور ریڈیو ڈرامے کے فنی لوازم و عناصر کے فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :

ڈرامہ خواہ اسٹیج یا ریڈیو کا ہو جہاں تک فنی لوازم و
عناصر کا تعلق ہے اس کے ترکیبی اجزاء سوا صدودے

۱۔ پیسہ اور پرچھائیں۔ ڈاکٹر محمد حسن ص ۸
۲۔ پیسہ اور پرچھائیں۔ ڈاکٹر محمد حسن ص ۹

چند سطحی تبدیلیوں کے یکساں ہوتے ہیں[۱]۔"

نبیش سلیمی نے بھی اس فرق کو اس طرح نمایاں کیا ہے :

"اسٹیج اور ریڈیو ڈرامے کے داخلی اور خارجی عناصر میں
کوئی نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس طرح اسٹیج ڈرامے
طربیہ، المیہ، اور الم طربیہ ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح
ریڈیو کے ڈرامے بھی طربیہ، المیہ اور الم طربیہ ہوتے ہیں[۲]"

عشرت رحمانی اور نبیش سلیمی کے بیانات سے حقیقت کچھ زیادہ مختلف ہے۔ ریڈیو ڈرامے اور اسٹیج ڈرامے کے عناصر ترکیبی اور اقسام میں کوئی فرق نہیں مگر ان عناصر کے استعمال میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ابتدا میں لکھا جا چکا ہے کہ ریڈیو ڈراما "صوتی فن" اور اسٹیج ڈراما "نظری فن" کا تابع ہے۔ ڈراما پہلے "جنت نگاہ" تھا ریڈیو نے اسے "فردوس گوش" کر دیا یعنی

"جو ڈرامہ اب تک نظر کا تماشا تھا ریڈیو میں آکر محض
آواز کا کرشمہ بن گیا[۳]"

دراصل میڈیم کے فرق نے ریڈیو ڈرامہ کی الگ دنیا آباد کی۔ اسٹیج ڈرامہ اداکاری کو میڈیم کے طور پر استعمال کرتا ہے جبکہ ریڈیو ڈراما صوتی اور لفظی تصویروں کے ذریعہ اظہار پاتا ہے۔ میڈیم کے فرق نے فنی تفریق پیدا کی۔ تکنیک اور اسلوب کا اس فن سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ریڈیو ڈرامہ کے عناصر ترکیبی، تکنیک اور تعمیر میں صوتی فن کی فضا پائی جاتی ہے۔

۱۔ اردو ڈرامہ تاریخ و تنقید۔ عشرت رحمانی ص[illegible]

۲۔ ریڈیو ڈرامہ نبیش سلیمی نئی قدریں ڈراما نمبر ۱۹۶۸ ص ۱۵۸

۳۔ ریڈیو ڈراما اور اس کی تکنیک۔ ریوتی سرن شرما۔ [illegible] ڈراما نمبر ۱۹۶۸ ص [illegible]

ہریش چندر کھنہ ریڈیو ڈرامے کی اس فنی تقسیم اور تفہیم میں اسی "صوتی فن" کی انفرادیت پر زور دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ

"ریڈیو ڈرامہ کی بنیاد سننے پر ہے اس لئے اس کی صنعت
اور شکل عام اسٹیج ڈرامہ سے مختلف ہوتی ہے اس
لئے اسلوب اور فن کو صوتی فن کے مطابق ہونا چاہئے"[1]

ریڈیو ڈرامہ کے فن اور تکنیک کے فرق کے اظہار کے بعد ہم بہ نظر غائر ریڈیو ڈرامہ اور اسٹیج ڈرامہ کے فرق کا مطالعہ کریں گے۔

ریڈیو ڈرامہ میں چونکہ نظر کام نہیں کرتی اور کہانی کا اظہار الفاظ، اصوات اور موسیقی کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس میں کوئی پولونیس (Polonius) کسی بادشاہ سے نہیں کہہ سکتا کہ اگر یہ بات غلط ہو تو اس کو اس سے جدا کر دینا" کیونکہ ریڈیو میں ہاتھ کا اشارہ نظر نہیں آسکتا۔ اس لئے کردار کے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ کہے کہ "اگر میری بات غلط ہو تو میرے تن کو سر سے جدا کر دینا" ریڈیو ڈرامہ میں کہانی کا اظہار اور ارتقار، تعمیر اور تشکیل میں دیکھنے اور سننے کے فرق کو اولیت دی جاتی ہے۔

ریڈیو ڈرامہ چونکہ نظارہ سے محروم رہتا ہے اس لئے وہ اسٹیج ڈرامہ کی طرح تین چار گھنٹے کی مدت میں پھیل نہیں سکتا۔ اگرچہ بی بی سی سے ڈھائی ڈھائی گھنٹے کے ریڈیو ڈرامہ بھی نشر ہو چکے ہیں۔ عام طور سے پندرہ منٹ سے لے کر ڈیڑھ گھنٹہ کی مدت تک کے ریڈیو ڈرامہ لکھے جاتے ہیں۔ ریڈیو ڈرامہ میں دوہرے پلاٹ کی گنجائش ہے مگر وہ زیادہ کردار، طویل مکالموں، عمل کے وسیع پھیلاؤ اور کہانی کی کشادگی کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کم کردار، اکہرے یا دوہرے پلاٹ (مگر کم پیچیدگی کے ساتھ) مختصر، جامع اور گٹھے ہوئے مکالمے،

---

[1] ریڈیو ناٹک۔ ہریش چندر کھنہ صفحہ

کہانی، کشمکش اور تصادم کا فوری اظہار ریڈیو ڈرامہ میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اسٹیج ڈرامے کی رفتار سست ہو سکتی ہے مگر ریڈیو ڈرامے کا پہلا لفظ ہیں کہانی، عمل اور تصادم سے دوچار کرتا ہے۔ ریڈیو ڈرامہ میں شیکسپیر کے "دی ٹیمپیسٹ" (The Tempest) اور ہملٹ (Hamlet) کے غیر ڈرامائی اظہار کی گنجائش نہیں۔ ہاں "اوتھیلو" (Othello) اور "دی الکیمسٹ" (The Alchemist) کے ڈرامائی اظہار کی اہمیت ہے۔ شیریڈن نے نقاد (The Critic) میں غیر ڈرامائی اظہار پر طنز کیا تھا، ریڈیو ڈرامہ میں اسٹیج ڈرامہ سے زیادہ ہوشیاری اور فن کاری کی ضرورت ہے۔ اظہار میں ایجاز اور اختصار نہایت ضروری ہے۔

عام طور سے اسٹیج ڈراما تشریحی اور بیانیہ ہوتا ہے۔ ریڈیو ڈرامہ داخلی ہوتا ہے جس میں صرف بیان ہوتا ہے۔ یہ دونوں کے امتزاج ــــ یعنی مکالموں اور بیان، سے بھی تعمیر ہوتا ہے۔ ماضی کے اظہار (Flash Back) میں ریڈیو ڈرامہ پیچھے کی طرف لوٹتا ہے۔ جدید اسٹیج نے بھی "ماضی کے اظہار" کو اپنے دامن میں لے لیا ہے۔

ارسطو نے اپنی سمپوزیم میں ایتھینس کے عظیم تھیٹر ڈیا نی سیس (Dionysius) میں تماشائیوں کی تعداد تیس ہزار سے زیادہ بتائی ہے۔ جدید تحقیق تماشائیوں کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ بتائی ہے[1]۔ تھیٹر کی تاریخ میں تماشائیوں کی اتنی بڑی تعداد اور کہیں نظر نہیں آتی۔ سر ولیم ہالے نے سٹرڈے نائٹ تھیٹر[2] Saturday Night Theatre کی انتہائی مقبولیت کے زمانے میں سامعین کی تعداد کروڑوں سے زیادہ بتائی ہے[3]۔ ہندوستان میں "ہوا محل" اور "رنگ تاکر" میں نشر ہونے والے ریڈیو ڈراموں

---

[1] An Introduction to the Study of Literature William Henry Hudson p. 194

[2] بی بی سی کے ریڈیو ڈرامے کے ایک پروگرام کا نام

[3] British Radio ... —Val Gielgud P. 5

کے سامعین کی تعداد کروڑوں سے تجاوز کرتی ہے ۔ ریڈیو ڈرامہ کے سامعین اسٹیج ڈرامہ کے تماشائیوں سے تعداد میں کہیں زیادہ ہیں مگر ریڈیو ڈرامہ کے سامعین کا شمار گروہ میں نہیں ہوتا ۔ وہ تھوڑی تھوڑی تعداد میں دور دور بکھرے ہوئے ہوتے ہیں اور ان کو فرد اور چھوٹے چھوٹے گروہ میں شمار کیا جاتا ہے ۔ اس طرح ریڈیو ڈرامہ اور اسٹیج ڈرامہ کی گروہی نفسیات اور اس کی خصوصیات مثلاً اجتماعی بندش یا پابندی ، جذبات کی مستعدی ، اثرپذیری ، سریع الاعتقادی ، توہم پرستی ، فرقہ پرستی ، قوت برداشت ، طرفداری اور حساسیت سے محروم رہتا ہے ۔ اس لئے اس میں انفرادی نفسیات کی آزادیوں اور تہہ داریوں کا خیال رکھا جاتا ہے ۔ سامع ذرا سی بوریت پر ریڈیو بند کرسکتا ہے یا اسٹیشن تبدیل کرسکتا ہے اس لئے ریڈیو ڈرامہ کی کہانی کی رفتار میں تیزی ، تجسس ، اضطراب ، ایجاز و اختصار اور دلچسپی کا خاص خیال رکھا جاتا ہے ۔

اسٹیج ڈرامہ میں اعادثلاثہ (Three Unities) کی ضرورت پر عام طور سے زور دیا گیا ہے ۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ شیکسپیر اور دوسرے عظیم ڈرامانگاروں نے اعادثلاثہ کی قربانی کے بعد ہی "وحدت تاثر" کو حاصل کیا ہے ۔ ایک ایکٹ کے ڈراموں میں وحدت زماں اور وحدت مکاں کی بہت اہمیت ہے ۔ ریڈیو ڈرامہ وحدت زماں اور وحدت مکاں کی پابندیوں سے آزاد ہے ۔ یہ بھی سچ ہے کہ اس میں شیکسپیر کے ڈرامہ "دی ٹمپیسٹ" کی طرح اعادثلاثہ کی پابندی بھی ملتی ہے ۔ ڈاکٹر شکیل الرحمٰن کے ریڈیو ڈرامہ "دو بالیاں گیہوں کی" میں اعادثلاثہ سے مکمل آزادی حاصل کی گئی ہے ۔ ریڈیو ڈرامہ وحدت زماں و مکاں سے آزاد ہے ۔ اس میں مناظر کی تبدیلیوں کی تمام آسانیاں موجود ہیں ۔ کسی بھی دشواری کے بغیر واقعات کسی بھی زمانے اور مقام پر پیش کیے جاسکتے ہیں ۔ اس آزادی نے ریڈیو ڈرامہ کو کشادگی بخشی ہے ۔

اسٹیج ڈرامہ تماشائیوں کی موجودگی میں پیش کیا جاتا ہے ۔ تماشائیوں کی دلچسپی اسٹیج کی

سے اداکاروں کی اداکاری پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اداکار تماشائیوں کے ردعمل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اپنی شکل وصورت، حلیہ بشرے، روشنی، سایہ، صوت، حرکات وسکنات، چہرے کے تاثرات اور لب ولہجہ سے کہانی کے اظہار میں مدد لیتا ہے۔ اسٹیج پر کسی چیز کی موجودگی بھی ڈرامہ میں اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ جیسے "ہملٹ" میں ہملٹ کے باپ کی روح اسٹیج پر آکر چلی جاتی ہے اور تھیٹر خوف و ہراس، تجسس و تشکک کے ماحول میں ڈوب جاتا ہے۔ اسٹیج ڈرامہ میں جامد اور بے جان چیزیں بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اپنی اہمیت رکھتی ہیں۔

ریڈیو ڈرامہ کا اداکار "جنت نگاہ" کی جلوہ سامانیوں سے محروم رہتا ہے۔ ریڈیو ڈرامہ میں مکالے اور ان کی ادائیگی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ صوتی اثرات اور موسیقی ریڈیو ڈرامہ کے جذب واثر میں اضافہ کرتی ہے۔ لفظی اور صوتی اشارے سامعین کے تخیل کو متحرک کرتے ہیں اور وہ ان اشاروں اور آوازوں سے تخیل کی ایک دنیا آباد کرتے ہیں جس میں پل پل نئے جلوے، نئے مناظر سامنے آتے ہیں۔ ڈرامانگار اور ہدایت کار ڈرامے کے مسودہ اور اس کی ادائیگی میں مخصوص مقامات اور حالات پیدا کرتے ہیں اور صداکار مکالموں میں اور ماحول میں روح ڈالتا ہے اور سامع اپنے تخیل میں ڈرامہ کی دنیا سجاتا ہے جو کسی اور حالت میں ممکن نہیں۔ ریڈیو ڈرامہ میں کسی چیز کی موجودگی حرکت و آواز یا مکالموں سے ظاہر ہوتی ہے۔

اسٹیج ڈرامہ میں تھیٹر کی چلت پھرت کو بزنس کہا جاتا ہے۔ اس کا مقصد تماشائیوں کی آنکھوں کو گردش دینا ہے تاکہ وہ تھکن محسوس نہ کرسکیں۔ ریڈیو ڈرامہ میں "بزنس" کی بہت کم گنجائش ہوتی ہے اور تمام تر توجہ کہانی کے منطقی ارتقار پر مرکوز ہوتی ہے۔ انسان کی آنکھوں کی طرح کان بھی تبدیلیوں کو پسند کرتے ہیں۔ ہمارے کان ایک ہی صوت کو زیادہ دیر تک برداشت نہیں کرسکتے اس لئے مکالموں اور صوتی اثرات میں اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ الفاظ یا اصوات مختلف فریکوئنسیز (Frequencies) پر سنی جائیں اور کانوں

... معلوم ہوں۔

مختصر طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ریڈیو ڈرامہ "صوتی فن" اور اسٹیج ڈرامہ "نظری فن" کے تابع ہے۔ فن کے اختلاف نے دونوں کی تکنیک اور اسلوب میں بنیادی فرق پیدا کیا ہے۔ ڈرامہ کا دھارا جو تین ہزار سال سے مختلف ملکوں میں، مختلف صورتوں میں بہہ رہا تھا وہ بیسویں صدی میں تین نئی شکلوں میں بٹ کر بہنے لگا۔ ان نئی شکلوں کو فلم ڈرامہ، ریڈیو ڈرامہ اور ٹیلی ویژن ڈراما کہا جاتا ہے۔ ان ڈراموں نے اپنے نئے زمین و آسمان پیدا کئے ہیں۔

جس طرح اسٹیج ڈرامہ کی اپنی اصناف ہیں اسی طرح ریڈیو ڈرامہ کی بھی اپنی اصناف ہیں۔ ریڈیو ڈرامہ نے کچھ اصناف تو ادب اور کچھ اصناف تھیٹر سے مستعار لی ہیں، ان کو نیا آب و رنگ دیا ہے۔ کچھ نئی اصناف کو وجود بخشا اور یہ ریڈیو اسٹیج کی پیداوار ہیں۔ جس طرح اسٹیج ڈرامہ کو کلاسیکی، رومانی، طربیہ، المیہ، المطربیہ، فارس، ایک ایکٹ کا ڈرامہ اور مونولاگ وغیرہ میں تقسیم کیا جاتا ہے اسی طرح ریڈیو ڈرامہ کی بھی اپنی اقسام ہیں۔ ریڈیو ڈرامہ کو جہاں اسٹیج ڈرامہ کی حرکت و عمل کی قوت حاصل ہے وہاں اسے تحریر کی لچک اور کشادگی بھی میسر ہے۔ اسٹیج اور ریڈیو ڈرامہ میں "عمل" مختلف صورتوں میں پیش ہوتا ہے۔

ریڈیو ڈرامہ اور اسٹیج ڈرامہ کا مقصد انسان اور اس کی زندگی کی تشریح و تعبیر ہے۔ اسٹیج اور ریڈیو ڈرامہ نے علم و فن کے بدلتے ہوئے افکار و خیالات کو اپنے قالب میں جگہ دی ہے۔ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور زاویوں سے دیکھا اور پرکھا ہے۔ یہ وہ مقصد ہے جس میں ریڈیو اور اسٹیج ڈرامہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

محمد ذاکر

اُردو کے لئے رومن اِملا

اِن سطور کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ مَیں ہندوستان کی کسی زبان کے لئے رومن رسم الخط اختیار کر لینے کے حق میں ہوں نہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہندوستان کی زبانوں کے رومن رسم الخط اپنا لینے سے ہندوستان کی لسانی گتھی سلجھ جائے گی۔ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ ہندوستانی جاننے والے تعلیم یافتہ حضرات کو انگریزی کے ذریعہ اردو رسم الخط سکھاتے وقت ہم اردو آوازوں کے لئے کیا علامات اپنائیں۔ انٹرنیشنل فونیٹک ایسوسی ایشن یا ماہرین لسانیات نے مختلف آوازوں کے لئے جو علامات (Symbols) مقرر کی ہیں وہ تقابلی لسانیات میں بے انتہا کارآمد ہیں مگر عام انگریزی پڑھے لکھے ہندوستانی کو ان سے خاطر خواہ فائدہ اٹھانے میں بہت سی الجھنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً ش کی آواز کے لئے وہ بالعموم sh سے مانوس ہے۔ اب اگر sh کے بجائے ش کے لئے š (یعنی انگریزی حرف s پر حرف v کی طرح کا چھوٹا سا نشان) یا ʃ (یعنی چھوٹے انگریزی حرف ہجا کا f جس کے بیچ میں افقی لکیر نہ ہو) اپنایا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے سیکھنے والوں کو دقت کا سامنا ہوگا۔ اسی طرح عام انگریزی پڑھے لکھے ہندوستانیوں کو اردو رسم الخط سکھانے کی ابتدائی کتابوں میں

خ	کے لئے	kh	کی بجائے	x
غ	کے لئے	gh	کی بجائے	γ

ث کے لئے ṣ کی بجائے θ
ذ کے لئے z̲ کی بجائے δ
اور ف کے لئے f کی بجائے ɸ

اپنائے جائیں تو نوشقتوں کو پہلے ان آوازوں کی اُن مخصوص رومن علامات کو بھولنا پڑے گا جن سے وہ بذریعہ انگریزی کسی حد تک مانوس ہیں۔

اردو کے حروف تہجی اور مجوزہ رومن علامات ذیل میں پیش ہیں اور وہ مُفرد حروف بھی جو ہکاری آوازیں ظاہر کرنے کے لئے ھ (دوچشمی ہے) کی مدد سے وضع کیے گئے ہیں :

نمبر شمار	حرف	مجوزہ رومن علامات	نمبر شمار	حرف	مجوزہ رومن علامات
۱	ا	*	۱۲	ڈ	ḍ
۲	ب	b	۱۳	ذ	z̲
۳	پ	p	۱۴	ر	r
۴	ت	t	۱۵	ڑ	ṛ
۵	ٹ	ṭ	۱۶	ز	z
۶	ث	ṣ	۱۷	ژ	zh
۷	ج	j	۱۸	س	s
۸	چ	ch	۱۹	ش	sh
۹	ح	ḥ	۲۰	ص	ṣ
۱۰	خ	kh	۲۱	ض	ẓ
۱۱	د	d	۲۲	ط	ṭ

٢٣	ظ	z̤	٣١	م	m
٢٤	ع	ʻ	٣٢	ن	n
٢٥	غ	gh	٣٣	و	v
٢٦	ف	f	٣٤	ہ	h
٢٧	ق	q	٣٥	ء	ʼ
٢٨	ک	k	٣٦	ی	*
٢٩	گ	g	٣٧	ے	*
٣٠	ل	l			

ہکاری آوازیں

١۔ بھ bh
٢۔ پھ ph
٣۔ تھ th
٤۔ ٹھ ṭh
٥۔ جھ jh
٦۔ چھ chh
٧۔ دھ dh
٨۔ ڈھ ḍh
٩۔ ڑھ ṛh
١٠۔ کھ kh
١١۔ گھ gh

ہکاری آوازوں میں لھ مھ نھ وھ یھ کو شامل نہیں کیا گیا۔ موخرالذکر دو تو تقریباً کل متروک ہیں۔ جہاں ضروری سمجھا جائے ان کے لئے علی الترتیب vh اور yh استعمال کیے جا سکتے ہیں لھ مھ نھ کچھ الفاظ کے درمیان میں آتے ہیں ان کے لئے علی الترتیب lh ، mh اور nh استعمال کیے جائیں۔ [illegible]

لکھا جائے جیسا کہ آج کل بالعموم گیارھواں، بارھواں وغیرہ میں لکھا جاتا ہے (حالانکہ انھیں گیارہواں اور بارہواں لکھا جانا چاہیے) تو اس کے لئے rh استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تلفظ میں اشتباہ ہونے کا امکان ہو وہاں (—) یعنی hyphen سے کام لیا جاسکتا ہے مثلاً بُرہان کو bur – hān لکھا جائے۔

---

* الف جب ممدودہ ہو یا کسی مصمت آواز (Consonantal Sound) کو کھینچنے یا طولانی کرنے کے لئے استعمال کیا جائے تو ā (یعنی چھوٹے انگریزی حرف a پر ایک افقی لکیر) اور جب زبر، زیر یا پیش کے ساتھ آئے (جیساکہ بالعموم الفاظ کی ابتدا میں ہوتا ہے) تو علی الترتیب زبر، زیر، پیش کی نشانی (یعنی a ، i اور u) ہی سے کام لیا جائے۔

او یعنی الف مابعد وٗ (حرفِ علّت) یعنی واوِ مجہول کے لئے

o جیسے اوس = os

اسی طرح اے یعنی الف مابعد ے (حرفِ علّت) یعنی یائے مجہول کے لئے

e جیسے ایک = ek

ای یعنی الف مابعد ی (حرفِ علّت) یعنی یائے معروف ماقبل کسور کے لئے ī

یعنی چھوٹے انگریزی حرف i میں بالائی نقطہ کی بجائے چھوٹی افقی لکیر

ī جیسے اِکھ = īkh

او= اُو= اؤ یعنی الف مضموم مابعد واو معروف یعنی واو معروف کے لئے

ū یعنی چھوٹے انگریزی حرف u پر ایک چھوٹی افقی لکیر

جیسے اون = ūn

اَو الف مفتوح مابعد واو مجہول = واو مجہول ماقبل مفتوح } کے لئے au جیسے
= واوِ لین } اَور = aur

اَے الف مفتوح مابعد یائے مجہول = یائے مجہول ماقبل مفتوح } کے لئے ae جیسے
= یائے لین } اَیسا = aesā

مستشرقین بالعموم موخرالذکر کے لئے ai تجویز کرتے رہے ہیں۔ مشہور ہندوستانی ماہر لسانیات
ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی نے بھی اپنے مجوزہ ہند رومن حروف ہجا میں ai ہی رکھا ہے[1]
لیکن ہمارے خیال میں اس کے لئے ae زیادہ بہتر ہے کیونکہ اصطلاحاً یہ جڑواں یا دُہرا
مصوتہ (diphthong) ہے جو نیم وا کُھلے مرکزی مصوتے (half opened
closed) یعنی لازبر اور بندشی اگلی مصوتے (central rounded vowel
یعنی زیر کا مرکب ہے۔ ai کی آواز یائے (front unrounded vowel
معروف ماقبل مفتوح کے لئے مناسب ہے۔ مثلاً

عیّار aiyār فیّاض faiyāz
رَئی (دہی بلونے کا آلہ) rai تیّار taiyar
سِوَیّاں Sivaiyān
مکّی (بمعنی مکا جسے بالعموم مکئ لکھا جاتا ہے) makai

ہائے مختفی کے لئے ہ کی مجوزہ علامت h کو قوسین میں رکھا جائے جیسے
میوہ meva(h)

ح یا ہ سے پہلے زبر، زیر اور پیش کے متاثر (affected) ہونے
پر بعض ان کی آواز نسبتاً کُھل جانے پر علی الترتیب ae، ie اور ue یعنی زبر، زیر

---

[1] Indo-Aryan and Hindi صفحہ ۲۰

اور پیش کی علامات a ، i اور u کے نیچے ایک ایک چھوٹی افقی لکیر دی جاسکتی ہے۔

نونِ غنہ کے لئے ~ د سے ملتی جلتی tilde sign کی بجائے

ṅ یعنی n کے اوپر ایک نقطہ دیا جاسکتا ہے مثلاً چاند chāṅd ۔

آسماں āsmāṅ ۔

اسی طرح تنوین کے لئے n کے نیچے ایک لکیر n̲ مثلاً فوراً fauran̲،

نسلٍ naslin̲ ، بابٌ bābun̲ مشدد حرف کے لئے اس حرف کی

رومن علامت کو دو مرتبہ لکھا جائے۔

رکن واری تقسیم، تلفظ کے اعتبار سے جہاں بہت ضروری خیال کی جائے

وہ (-) یعنی hyphen کے ذریعہ واضح کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلہ میں علامت

سکون یا جزم کا نعم البدل رومن میں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔

ی جب مصمت آواز (حرف صحیح) ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہو تو y اور

مصوت آواز (بطور حرف علت) استعمال ہو تو ī جیسے یاد = yād اور

لیچی līchī

اسی طرح و جب مصمت آواز (حرف صحیح) کے لئے استعمال کی جائے

تو v اور بطور حرف علت استعمال ہو تو o یا ū حسب ضرورت جیسا کہ

اوپر تجویز کیا گیا۔

واوِ معدولہ کے لئے w جیسے خواب khwāb

واوِ اشمام ضمہ کے لئے واوِ معدولہ کی علامت w سے کام لیا جاسکتا ہے

لیکن تخصیص ہی مقصود ہو تو w کے نیچے ایک نقطہ ẉ دیا جاسکتا ہے مثلاً

سُوَرگ کو sẉarg یا sw'arg لکھا جاسکتا ہے۔

واوِ عطف کے لئے صرف واوِ مجہول کی علامت یعنی o استعمال کی جائے

جسے دو لفظوں کے درمیان فصل سے لکھا جائے جیسے نیک و بد nek o bad

اضافت کے زیر کے لئے متاثر (affected) زیر کی مجوزہ علامت یعنی ِئ استعمال کیا جاسکتا ہے جیسے مضاف و مضاف الیہ یا صفت و موصوف کے درمیان فصل سے لکھا جائے جیسے آہِ غریب āh i ghārib

ہمزۂ اضافت کے لئے اس مجوزہ اضافت کی علامت کے ساتھ ہمزہ کی علامت (ʼ) استعمال کی جائے جیسے میوۂ رسیدہ mera (h) 'i rasīdd (h)

جملہ کے خاتمہ پر انگریزی فل اسٹاپ (.) استعمال کیا جائے لیکن رومن میں حروف کی بڑی (capital) شکلیں کہیں استعمال نہ کی جائیں۔

مجوزہ رومن رسم الخط کا نمونہ مع اصل اقتباس ذیل میں پیش کیا گیا ہے۔ مختلف اداروں میں جہاں انگریزی کے ذریعہ اردو رسم الخط سکھانے کا کام کیا جا رہا ہے اگر یکسانی پیدا کرلیں تو بہتر ہے:

dunyā kī kahānī ek 'ajīb dāstān hae kį(h) jis kī zabānī bayān ho us ke maṭlab ki ho jātī hae. vų(h) bahut lambī hae aur bahut chhotī bhī, bahut sīdhī sādī aur bahut uljhī hw'ī bhī. vų(h) hameṅ dilāsā bhī detī hae aur udās bhī kartī hae, lubhātī bhī hae aur ḍarātī bhī hae. vų(h) un kahāniyoṅ kī ṭarah hae jinheṅ bachche ẓid kar ke rāt ko sone se pahle sunte haeṅ aur sunte sunte so jāte haeṅ. vų(h) kahīṅ se shurū' nahīṅ hotī aur kahīṅ par khatm nahīṅ hotī. us meṅ jo sachchī bāteṅ haeṅ vų(h) kahānī ma'lūm hotī haeṅ aur bahut sī bāteṅ jinheṅ ham sach samajhte haeṅ jī bahlāne ke qiṣṣe haeṅ. vų(h) ham meṅ se har ek kī āp bītī bhī ho saktī hae aur ek tamāshā bhī hae kį(h) jis meṅ ādmī kī ṣūrat kī bas ek jhalak sī dikhā'ī detī hae, [illegible] kį(h) ham [illegible] nahīṅ sakte kį(h) use dekhā yā nahīṅ dekhā.

[illegible]

دُنیا کی کہانی ایک عجیب داستان ہے کہ جس کی زبانی بیان ہو اُسی کے مطلب کی ہو جاتی ہے۔ وُہ بہت لمبی ہے اور بہت چھوٹی بھی، بہت سیدھی سادی اور بہت اُلجھی ہوئی بھی۔ وُہ ہمیں دِلاسا بھی دیتی ہے اور اُداس بھی کرتی ہے، لُبھاتی بھی ہے اور ڈراتی بھی ہے۔ وُہ اُن کہانیوں کی طرح ہے جنھیں بچے ضِد کر کے رات کو سونے سے پہلے سُنتے ہیں اور سُنتے سُنتے سو جاتے ہیں۔ وُہ کہیں سے شُروع نہیں ہوتی اور کہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ اُس میں جو سچّی باتیں ہیں وُہ کہانی معلوم ہوتی ہیں اور بہت سی باتیں جنھیں ہم سچ سمجھتے ہیں، جی بہلانے کے قِصّے ہیں۔ وُہ ہم میں سے ہر ایک کی آپ بیتی بھی ہو سکتی ہے اور ایک تماشا بھی ہے کہ جس میں آدمی کی صوُرت کی بس ایک جھلک سی دکھائی دیتی ہے، ایسی کہ ہم کہہ نہیں سکتے کہ اسے دیکھا یا نہیں دیکھا۔

(محمّد مجیب : دُنیا کی کہانی)

جلالی شاہجہانپوری

طب ہندی کی قدامت
اور
عباسی دربار میں اس کا رسوخ

انسان ارتقائے ذہن کے ساتھ قیام صحت کے وسائل کی تلاش سے کبھی خالی الذہن نہیں رہا اور انہی وسائل کی تلاش کا دوسرا مختصر نام طب ہے۔ علمی اور فنی حیثیت سے ان مسائل کی اولین تدوین کے مدعیوں میں مصر و ایران اور اہل عرب کے نام بھی ملتے ہیں۔ اگرچہ طبی تعلیم کے لحاظ سے سرزمین ایران ایک بلند مقام رکھتی ہے۔ ایران کی مشہور طبی یونیورسٹی جندیسابور کی خاص شہرت رہ چکی ہے۔ اس درس گاہ سے تعلق رکھنے والے اطبار، عرب کے آزاد علاقوں اور ایران وروی سلطنت کے مقبوضہ عرب علاقوں میں بھی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے بلکہ عرب کے تمام مشہور اطبا اسی یونیورسٹی سے تعلق رکھتے تھے، نعمان بن عاد، اور ابن ندیم جیسے نامور اطبار نے یہیں تعلیم پائی تھی۔ خود عہد رسالت کا طبیب حاذق حارث بن کلدہ ثقفی، اسی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ سلاطین بنو امیہ کے اکثر سرکاری اور درباری طبیب اسی درس گاہ کے سند یافتہ تھے اور خلفائے عباسی کے درباروں میں بھی یہیں کے فارغ التحصیل اطبا کا دور دورہ تھا لیکن اس درس گاہ کی بنیاد تیسری صدی عیسوی کے آخر میں پڑی۔ عربوں کا دعویٰ اولیت اس سے کمزور ہے، خاص قلب عرب میں طبی تعلیم کا کوئی انتظام

ہی نہ تھا بقول قاضی صاعد اندلسی، عرب صدر اسلام میں صرف زبان اور قرآن کے خلاق تھے، کسی اور چیز سے ان کو سروکار نہ تھا۔ امیر معاویہ کے عہد میں طب یونانی کی چند کتابوں کا ترجمہ وقت کے نامور طبیب ابن آثال نے کیا تھا لیکن علاج معالجہ کے میدان میں ایران ہو یا عرب، یونان ہو یا مصر، ہندوستان کو سب کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ اہل ہند نے طب کی ایجاد و تدوین کو دیوتاؤں سے منسوب کیا ہے اور اسی قدامت کی وجہ سے مصر کی قدیم ترین طب کو ہندی طب کی شاخ بتایا ہے۔ دیوتاؤں سے اسی نسبت کی بنا پر متعدد دیومالائی روایتیں بھی اس فن سے متعلق ملتی ہیں جنھوں نے بعد کو فنی اور تاریخی اہمیت اختیار کر لی چنانچہ شاستروں میں مذکور ہے کہ آیور وید، اتھر وید کا اُپ وید (ضمیمہ) ہے جو ازل سے چلا آرہا ہے۔ برہما نے انسانی فلاح و بہبود کے پیش نظر آیور وید کی فنی حیثیت سے تدوین کی اور سب سے پہلے پرجاپتی دکش کو پڑھایا۔ دکش نے اشونی کمارو کو، کمار نے دیو راج اندر کو، اندر نے مہارشی آترے کو، مہارشی نے اپنے خاص شاگردوں اگنی ویش اور پراشر کو پڑھایا، اگنی ویش بڑے ذہین و طباع تھے انھوں نے سب سے پہلے "اگنی ویش سنگھتا" لکھی جس کو آگے چل کر مہارشی چرک نے کچھ حک و اضافہ کے ساتھ "چرک سنگھتا" نام سے شائع کیا جو آیور ویدک دنیا میں ایک عظیم تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ موجودہ آیور ویدک طریقۂ علاج کا سارا دارومدار اسی گراں قدر تصنیف پر ہے اس میں اس طریقۂ علاج کو اصول فطرت کے عین مطابق بتایا گیا ہے۔ آیور ویدک کے لفظی معنی علم الحیات کے ہیں۔ آیو بمعنی عمر اور حیات اور وید بمعنی علم، اصطلاحاً آیور وید اس علم کو کہتے ہیں جس میں علم الحیات یا علم الابدان سے بحث کی جاتی ہے۔

ویدک عہد کے علمی اور فنی ارتقا کے جو حالات ہم تک پہونچے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں یہ فن تدوینی صورت اختیار کر چکا تھا چنانچہ ویدوں کے اوراق سے علم الابدان کے اصول و ضوابط کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اتھر وید میں تفصیلی طور پر امراض

کے نام وعلامات اور اعضائے بدنیہ کی تشریحات موجود ہیں اس عہد کا نظام تعلیم خود اس حقیقت کا گواہ ہے کہ حساب اور طبعیات وکیمیا کے ساتھ فن طب کو نمایاں اہمیت حاصل تھی بلکہ علم طب کے جداگانہ مدارس بھی قائم تھے جہاں اس کی نظری اور عملی تعلیم کا باقاعدہ انتظام تھا خصوصیت سے بودھ عہد میں اس فن کو نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔ اس عہد علیہ میں طبی تعلیم کا مقصد ذاتی منفعت اور جذبۂ امتیاز نہ تھا بلکہ اول وآخر خدمت خلق کا جذبہ کارفرما تھا اسی بنا پر اس فن کا طالب علم ایک روحانی شخصیت متصور ہوتا تھا۔ اس دور کی مشہور عالم یونی ورسٹیوں نالندہ، تکش شلا، وکرم شیل، اور دھن کٹک میں طبی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی اور حاذق حکما درس وتدریس میں مشغول رہتے تھے۔ اس عہد میں اس فن کی ترقی کا اندازہ اشوک اعظم کے ان کتبوں سے بھی لگایا جا سکتا ہے جن میں انسانی علاج کے علاوہ حیوانوں کے معالجے کے طریقے اور ادویہ کے نام مع خواص واثرات ملتے ہیں جڑی بوٹیوں کے خواص واثرات کی یہاں بہت کچھ تحقیق کی گئی، طبی تصانیف میں ان کی اصل شکلیں کثرت سے ملتی ہیں جن میں پتیوں کا طول وعرض اور رنگ وذائقہ بڑی تحقیق سے بیان کیا گیا ہے، آماس کے مرض میں نمک کا استعمال یونانی اور انگریزی طب میں ممنوع ہے لیکن ہندی ویدوں نے اس کی ممانعت اس وقت کر دی تھی جب فن طب کی تدوین کی بنیاد رکھی جا رہی تھی۔ شاہجہانی اور اورنگ زیبی دور کے مشہور سیاح برنیر نے اپنے سفرنامہ "وقائع سیر وسیاحت ہند" میں ہندی ویدوں کی طبی معلومات کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ "علم طب میں ہندی ویدوں کے پاس بہت سی چھوٹی چھوٹی قدیم بیاضیں ہیں جن میں ہر مرض کے واسطے مجرب نسخے درج ہیں ان میں سب سے پہلا ان بیاضیں نظم میں لکھی ہوئی ہیں، ان کا طریقہ علاج ہمارے طریقہ علاج سے بالکل مختلف ہے۔ وہ بخار کے مرض میں [illegible] اور فاقہ کشی کو بہتر سمجھتے ہیں ان کے نزدیک یہ دونوں چیزیں بخار کی حالت میں [illegible] ہیں۔ وہ [illegible] سب سے بڑا علاج [illegible]

فصد کھولنے کو بھی بعض خاص مواقع کے علاوہ اچھا نہیں سمجھتے۔ خلاصہ یہ کہ ہندی ویدوں نے تشخیص امراض، نبض اور اصول نبض، جڑی بوٹیوں، اور سمیات کی تحقیق کے سلسلے میں جو ذہنی کاوشوں سے کام لیا ہے اس کے احسانات دنیا کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔

علم الاجسام

تشریحات بدنیہ اور فن جراحی کے لحاظ سے اس دور کو خصوصیت حاصل ہے، تاریخی تذکروں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے وید حذاقت فن کے اعتبار سے علامۂ روزگار تھے۔ مہلک امراض کے دفعیہ کی دواؤں کا ان کو پورا علم تھا۔ فن جراحی اور آلات سازی بھی ہند کا قدیم ترین فن ہے۔ رگ وید کے اوراق بھی تین مشہور ترین جراحوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ دور داس، بھاردواج اور اشونی کمار، بھیشم کے زخموں کا عمل جراحی کے ذریعہ علاج کرنے کے لئے دریودھن کا جراحوں کو بلانا مہابھارت میں موجود ہے۔ پھوڑے پھنسی، اور زخموں کی چیر پھاڑ کے علاوہ فتق اور بواسیر کا بھی تیر بہدف علاج عمل جراحی سے ہوا کرتا تھا، خصوصاً پتھری اور مردہ بچہ کو بطن مادر سے نکالنے میں ہندی جراحوں کو بڑی شہرت حاصل رہ چکی ہے۔ مریض کو عمل جراحی کی تکلیف سے بچانے کے لئے وقتی طور پر بے ہوش کرنے کی ادویہ کا استعمال بھی کیا جاتا تھا، طبی درس گاہوں میں علم الابدان کے ساتھ عمل جراحی کی تعلیم کا خاص اہتمام رہتا تھا۔ ڈاکٹر رائل کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشاہدہ اور عملی تعلیم کے لئے لاشوں کی قطع برید بھی کی جاتی تھی۔ فن جراحی کے ساتھ جراحی کے آلات تیار کرنے میں ہندی ویدوں نے خاص نام پیدا کیا تھا۔ جدید تحقیق و تلاش کے نتیجہ میں [illegible] قبل مسیح ہند میں آلات سازی کا [illegible] پتہ چلتا ہے چاقو [illegible] آج [illegible] [illegible] کے ہاتھوں [illegible] [illegible]

تھا اس موقع پر بعض سے آلات جراحی کے کچھ قدیم نمونے پنڈت شیو شرما نے بھیجے تھے یہ نمونے
قدیم آیورویدک لٹریچر کے بتائے ہوئے آلات کے عین مطابق تھے۔ پنڈت شرما نے ان آلات
جراحی کی تشریح کرتے ہوئے ڈراوڑی عہد کے ویدوں کو سرجری کے فن میں باکمال بتایا تھا۔
آلات جراحی کی اس نمائش میں چین، جاپان، سعودی عرب اور مشرق وسطیٰ کے بعض دوسرے
ممالک نے بھی ہند قدیم کے وہ آلات جراحی بھجوائے تھے جو کسی نہ کسی طرح عہد قدیم میں ان
ممالک میں پہونچے تھے۔ دور مابعد کے آلات کی ساخت میں خوش نمائی، دھار کی نوعیت
اور گرفت کی مناسب وسعت کی طرف خاص توجہ معلوم ہوتی ہے۔ آلات جراحی کی تعداد
سشرت کے نزدیک ایک سو ایک تھی اور باگ بھٹ کی رائے میں ایک سو پندرہ سے
کم نہ تھی۔ جراحوں کے لیے آلات سازی کے فن میں ماہر ہونا بسا ضروری تھا چنانچہ موقع
محل کے اعتبار سے وہ خود ہی آلات بنا لیا کرتے تھے۔ سشرت اور باگ بھٹ کے بتائے
ہوئے آلات جراحی میں قطع برید کرنے والے، زخموں کو سینے والے، جسم کے اندرونی حصوں
سے پانی نکالنے والے، فصد کھولنے والے، پتھری وغیرہ نکالنے والے، بواسیر، نواسیر، رحم،
پیدائش اور بول وبراز کے امراض میں کام آنے والے آلات شامل تھے۔ ناسور کے مرض میں
ایک سوئی والا اور جذام وبرص کے مرض میں تین سوئی والا ٹیکہ لگایا جاتا تھا، دانت اکھاڑنے
اور موتیا بند نکالنے کے آلات بھی موجود تھے۔ کمل نام کا ایک ایسا آلہ بھی تھا جس سے شیرخوار
بچوں کو دودھ بھی آسانی سے پلایا جا سکتا تھا۔ ضرورت پڑنے پر مریض کو اس کے ذریعہ قے بھی
کرائی جا سکتی تھی۔ چیچک کا ٹیکہ اور اس کے اوزار بنانے کے فن سے یورپ اٹھارویں صدی
عیسوی میں واقف ہو سکا جب کہ ہندوستان پانچویں یا چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں ہی اس
فن سے بخوبی واقف ہو چکا تھا۔ اس دعوے کی تصدیق الہ آباد ہائی کورٹ کے جسٹس ایس
ایس دھون کی اس تقریر سے ہوتی ہے جو موصوف نے شروع اپریل ۱۹۷۶ء میں یوم صحت
منانے کے جلسے میں [illegible] کی تھی۔ جسٹس موصوف نے اپنی تقریر میں

لیکن برطانوی ڈاکٹر جینر کو ۱۷۹۹ء میں چیچک کے ٹیکہ کا موجد قرار دینا حقائق کے خلاف بتایا تھا ابستاریخ طب پر مغربی مصنفین کی تصانیف کے حوالوں سے ثابت کیا تھا کہ چیچک کا ٹیکہ مشہور ہندوستانی ماہر معالجات اور سشرت جیسے مشہور ترین وید کے استاد، دھونتری نے ۵۵۰ء میں دریافت کیا تھا تقریر کے آخر میں انھوں نے دھونتری کو پلاسٹک سرجری کا جنم داتا قرار دیتے ہوئے اُن ہدایات کا بھی ذکر کیا ہے جو اس قدیم ماہر معالجات نے اس سلسلے میں تفصیل سے دی ہیں۔ مصنوعی دانت بنانے کا فن بھی کوئی جدید فن نہیں بلکہ "پراچین سیلھ تنتر" کے عنوان سے مطبوعہ مضمون کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایرین وید اس فن کے بھی مسلمہ استاد تھے، حتیٰ کہ مصنوعی ناک بھی بنا کر بڑے سلیقے سے فٹ کر دیتے تھے۔

سمّیات کی تحقیق اور مارگزیدہ کا علاج

سمیات کی تحقیق کے سلسلے میں ہندی ویدوں نے جو اعجاز دکھایا اس کی مثال طبی تاریخ میں مشکل سے ملتی ہے۔ اسی بنا پر عربوں کے نزدیک سمیات کی تحقیق کے سلسلے میں ہندی ویدوں کا درجہ بہت بلند ہے، خصوصاً سانپ کے زہر کے مختلف اثرات کی تحقیق میں ان کا بڑا حصہ ہے، یہ بعض ایسی تیر بہدف ادویہ سے واقف تھے کہ مارگزیدہ کو اچھا بھلا کر کے چھوڑتے تھے۔ اس کے ثبوت میں سکندر اعظم کے سپہ سالار نیارکس کا وہ بیان پیش کیا جا سکتا ہے جس میں اس نے یونان کے مارگزیدہ سپاہیوں کے علاج میں یونانی اطبا کے عاجز ہونے اور ہندی ویدوں کے کامیاب ہونے کا اقرار کیا ہے

علاج حیوانات

[illegible]

کمی دسترس حاصل تھی اس فن پر تصنیفی سلسلے کا پتہ قرون وسطیٰ سے پہلے بھی ملتا ہے۔ ہند کے قابل رشک ویدوں نے علاج حیوانات کے سلسلے میں بھی اپنی فنی حذاقت کے ایسے نمونے پیش کئے ہیں جن سے اُن کی شہرت ایران و عرب تک پہونچی۔ ہند کی مختلف بھاشاؤں میں اس سلسلے میں ایسی بہت سی مستند کتابیں تصنیف ہوئیں جن کے تراجم سے عرب و عجم نے بھی فوائد حاصل کئے اور یہاں کا فن بیطاری ان کی نظروں میں بہت مقبول ہوا۔

علاج حیوانات کے ساتھ علم حیوانات کے تبحر میں بھی ہندی ویدوں کا درجہ بہت بلند ہے، حیوانات و حشرات کی مفصل تحقیق ان کا ایک دلچسپ مشغلہ تھی۔ ان کا تصنیفی سلسلہ چرندوں، پرندوں اور درندوں وغیرہ کے تفصیلی جائزہ سے مالا مال ہے جس میں ان کی قسمیں، رنگ، جوانی، تولید، مدت حمل، فطرت و عادت، عمر، خوراک اور مسکن وغیرہ سے متعلق سیر حاصل بحثیں ملتی ہیں، گھوڑوں کی نسل، ان کے معائب و محاسن اور علاج معالجہ سے عربوں کی واقفیت تاریخی شہرت رکھتی ہے لیکن یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ فنی حیثیت سے اس کو ہندی ویدوں نے روشناس کرایا چنانچہ اس سلسلہ میں کئی ایسی مستند تصانیف کا پتہ چلتا ہے جن میں گھوڑوں سے متعلق تفصیلی جائزے موجود ہیں، قرون وسطیٰ میں یہ تصنیفی سلسلہ اور آگے بڑھا اور سنسکرت زبان میں ایک ایسی کتاب عالم تحریر میں آئی جس میں گھوڑوں کی نسل، پیدائش، رنگ اور ذات، محاسن و معائب، جسم اور اعضا، بیماری اور علاج، خوراک اور صحت کے اصول، دانتوں سے عمر معلوم کرنے کے قاعدے، رنگ کے لحاظ سے ان کی طاقت اور اصطبل تک کے انتظام پر حاوی تھی، جس کی شہرت [illegible] ہند سے نکل کر ایران پہونچی اور عام افادیت کی بنا پر فارسی زبان میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔

سانپوں سے متعلق ہندی ویدوں نے جس قدر چھان بین کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سانپ موسم برسات سے قبل جوڑا کھاتا ہے، مادہ [illegible] پر تقریباً دو سو چالیس (۲۴۰) انڈے دیتی ہے دونوں کا [illegible] سے جو [illegible] بہت انڈے [illegible] ہیں ان میں سے [illegible]

بچے نکل آتے ہیں۔ ساتویں دن ان میں کھوپڑی پیدا ہوجاتی ہے اور تقریباً دو ہفتہ میں دانت نمودار ہوجاتے ہیں اور تیسرے مہینہ دانتوں میں مادۂ زہر پیدا ہوجاتا ہے، سانپ کی کھال میں تقریباً دو سو چالیس جوڑ ہوتے ہیں اور وہ چھ ماہ میں کیچلی اتار دیتا ہے۔ ہندی ویدوں اور محققین کا سلسلۂ تحقیق چند جانوروں تک محدود نہیں تھا بلکہ شیر سے لے کر ادنیٰ ترین جانوروں کے مسکن، بھوک، جنسی خواہشات، درندگی، مستی، زمانۂ تولید اور مدت حمل کے تفصیلی حالات بھی قلم بند کیے گئے ہیں۔

طب ہندی اور اطبا کا عرب میں اثر و رسوخ

طبی تصانیف کا سلسلہ سن عیسوی کے آغاز ہی سے شروع ہوگیا تھا، اور زمانہ کے ساتھ اس میں برابر پیش رفت ہوتی گئی آخر میں ہندی ویدوں کی تحقیقی اور تصنیفی کاوشوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ طب ہندی کی عظمت و شہرت حدود ہند سے نکل کر عجم و عرب کی سرزمین تک جا پہنچی اور عربوں کے واسطے سے یورپ میں روشناس ہوئی ارڈ ایمپ تھل کے بقول "طب ہندی کا سب سے پہلا اثر و رسوخ سرزمین عرب میں قائم ہوا پھر وہاں سے عربوں کے واسطے اور وسیلے سے یورپ میں داخل ہوا۔" لیکن بھکشوؤں کے ذریعہ سنسکرت کی مستند تصانیف کے ساتھ طبی ذخیرہ بھی مشرق بعید کے دور دراز ممالک تک اس سے بہت پہلے پہونچنا شروع ہوچکا تھا۔ چنانچہ حال ہی میں چینی ترکستان میں ۳۳۵ء کی لکھی ہوئی تین طبی کتابوں کی دستیابی سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے، عربی کی قدیم ترین تصانیف میں ہندی طریقۂ علاج اور ادویہ کا تفصیلی ذکر ملتا ہے جس کی تصدیق ابن سینا کے قانون، ابن اصیبعہ کی طبقات الاطباء، ابن عبدربہ کی عقد الفرید اور جاحظ کی کتاب البیان سے بھی ہوتی ہے۔ تدریجاً طب ہندی کی افادیت عربوں کی نظر میں جس قدر مسلم ہوتی گئی اسی نسبت سے ہندی اطبا کی طبی تصانیف عربی تراجم کا لباس پہنتی گئیں اسی افادیت کی بنا پر انھوں نے نہ صرف عباسی دربار بلکہ عام عربوں میں بھی اپنا اثر و رسوخ

قائم کر لیا جس کے نتیجے میں حکمائے عرب کا ہندی ادویات اور جڑی بوٹیوں کی تلاش و تحقیق کے سلسلے میں اس مرکز علم و حکمت میں آنا شروع ہو گیا چنانچہ ہارون رشید کے علم پرور عہد میں یحییٰ برمکی کا اپنے ایک معتمد طبیب کو ہندی عقاقیر کی تحقیق اور عرب میں اس کی درآمد کے لئے ہند بھیجنا اور تیسری صدی ہجری میں خلیفہ موفق باللہ اور خلیفہ مقتدر باللہ کا طبی تحقیق کے سلسلہ میں عرب اطبا کا ایک وفد روانہ کرنا تاریخی تذکروں میں صراحتاً مذکور ہے۔ اس کے ساتھ ہندی ادویہ کے نام بھی معرب ہونا شروع ہو گئے تھے چنانچہ جائفل، قرنفل، کافور، زنجبیل، نیلوفر اور ہلیل، ہندی ناموں جائے پھل، لونگ پھل، کاکپور، زونجابیرا، نیلوپھر اور ایل کی معرب صورتیں ہیں، بعض ادویہ کے ناموں کے آگے لفظ ہندی بڑھا کر عرب میں اپنا یا گیا جیسے قسط ہندی، تمر ہندی، سازج ہندی اور عود ہندی وغیرہ۔ طبی ہندی کا جو علمی اور فنی ذخیرہ عربی میں منتقل ہوا وہ اپنی کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے ایک قیمتی ذخیرہ کہلانے کا مستحق ہے، اس ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں جس نے سب سے زائد دلچسپی لی وہ بقول ابن ندیم برمکی خاندان ہے۔ حقیقت میں یہی وہ خانوادہ ہے جس کی علم دوستی اور فن پروری کی بنا پر نہ صرف ذخائر علمیہ عربی میں منتقل ہوئے بلکہ ہندی علما و حکما بھی سرزمین الف لیلیٰ اور گذرگاہ دجلہ و فرات کی طرف جوق در جوق کھنچنا شروع ہو گئے اور اپنی ذہنی آسمان رسیدگی کے باعث مہر و ماہ بن کر خود چمکے اور عرب کی ساری فضا کو انوار علمیہ سے روشن و منور کر دیا۔

عباسی دربار میں ہندی ویدوں کا عروج اگرچہ کنکہ نامی وید کے ہاتھوں ہارون رشید کی صحت یابی کے واقعہ سے شروع ہوتا ہے لیکن ان کی شہرت عباسی خلیفہ دوم منصور کے عہد میں عرب پہنچ چکی تھی اور برامکہ کی دعوت پر بہلہ، منکہ، کلپ رائے، پاکر، راسے کپل، اور جباری جیسے مشہور ہندی وید خلیفہ مذکور کے دربار میں رسائی بھی حاصل کر چکے تھے مگر علامہ ندوی نے اپنی مشہور تصنیف "عرب و ہند کے تعلقات" میں امام بخاری متوفی ۲۵۶ھ کی کتاب "الادب المفرد" مطبوعہ مصر کے حوالے سے تحریر کیا ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہ کے علاج

پر اُن کے بھتیجوں نے ایک جاٹ طبیب کو علاج کے لئے بلایا تھا اس حساب سے ہندی ویدوں کی سرزمین عرب میں موجودگی پہلی صدی ہجری کے ابتدائی برسوں میں ثابت ہوتی ہے۔ خود راجگان ہند اپنے درباروں کے مشہور ویدوں کو مختلف تحائف کے ساتھ بغداد علم دوست درباروں میں بھیجا کرتے تھے چنانچہ مولانا جامی نے اپنی مشہور تصنیف "بہارستان جامی" میں کسی ہندو راجہ کا خلیفہ بغداد کو تین ادویاتی تحائف کے ساتھ اپنے ایک حاذق وید کو روانہ کرنا تحریر کیا ہے، وید نے دربار میں پہونچ کر بڑے فخر کے ساتھ اُن تینوں دواؤں کا ذکر کیا جو وہ اپنے ساتھ لایا تھا، ان میں ایک خضاب تھا جس کے ایک مرتبہ لگانے سے بال عمر بھر سیاہ رہتے تھے، دوسرے ایک ہاضم معجون تھی جو بلقول شخصے پتھر کو بھی ہضم کر دیتی تھی، اور تیسری بھی ایک معجون ہی تھی جس کے استعمال سے مردانہ قوتیں بڑھاپے میں شباب پر آجاتی تھیں۔ وید مذکور نے ان ادویہ کی جو تعریف کی تھی اس کو مولانا جامی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"ملک ہند خلیفۂ بغداد تحفہا فرستاد، و ہمراہ آں طبیبے فیلسوف بمہارت طب و حکمت، موصوف پیش خلیفہ بپاخاست و گفت کہ سہ چیز آوردہ ام کہ جز ملوک را نباید، و جز سلاطین را نشاید، فرمود آں کدام است؟ گفت، اول خضابے کہ موئے سفید را سیاہ گرداند بوجہے کہ ہرگز متغیر نشود، و سفید نگردد۔ دوم معجونے کہ ہرچند طعام خورد، معدہ گراں نگردد، و مزاج از اعتدال نیفتد سوم معجونے کہ پشت را قوی گرداند، و رغبت مباشرت آورد، و از تکرار آں نہ ضعف بصر خیزد، و نہ نقصان قوت پذیرد۔"

بغداد پہونچنے والے اکثر ہندی ویدوں نے عربی زبان میں اتنی استعداد پیدا کر لی تھی کہ ریاضی و نجوم، ادب و اخلاق اور طب و حکمت کی ہندی کتابوں کے عربی تراجم خود انہی کے ہاتھوں انجام پائے اور ان [illegible] کی چھان بین سے بعض ایسے بھی نظریوں کے سامنے آئے [illegible] براہ راست عربی زبان میں تصنیف و تالیف کا کام کیا ہے [illegible]

صلاحیت ذہنی کی بناپر یہودی اور یونانی اطبا کی جگہ سرکاری شفاخانوں کے افسرالاطبا مقرر ہوئے اور ساتھ ہی دارالترجمہ کے اعلیٰ مناصب پر بھی پہونچے اس سلسلہ میں کنکہ یا کنک نام کا ایک وید سرفہرست ہے جو ہارون رشید کے علاج کے سلسلے میں ہندوستان سے بلایا گیا تھا، صحت یابی پر علاوہ انعام واکرام کے سرکاری شفاخانوں کی افسرالاطبائی کا منصب بھی ملا تھا، ابن اصیبعہ کی رائے میں یہ اس دور کا مشہور اور نامی گرامی وید تھا اور عربی فارسی کی اعلیٰ استعداد کی بناپر تراجم کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی ابن ندیم نے اس کی عربی تصانیف کے ساتھ ایسی متعدد کتابوں کے تراجم کا بھی ذکر کیا ہے جن میں جڑی بوٹیوں کے خواص اور اثرات نیز سمیات کے بیان کے علاوہ علاج وتشخیص پر بھی بحث کی گئی تھی۔ سشرت وید کی مشہور ترین تصنیف "سشرت سنگھتا" کا ترجمہ بھی جس کو بوعلی سینا کے قانون کے ہم پلہ اور فن تشخیص ومعالجہ میں بے مثال بتایا گیا ہے اسی وید کی طرف منسوب ہے۔ برامکہ کے شفاخانوں کے لئے یہ کتاب طبی دستورالعمل کا کام دیتی تھی۔

کنک کے علاوہ اور بھی دسوں ہندی وید عباسی درباروں میں طب ہندی کا نام روشن کر رہے تھے لیکن ان میں آیندہ صن سالشا اور نوکشنل کے نام کے وید عباسی دربار کے گوہر شب چراغ اور افسرالاطبائی کے منصب پر سرفراز تھے۔ اول الذکر کے تراجم میں مادھوکر کی قدیم ترین طبی تصانیف اشٹانگرا اور سدھانت، بھاگ بھٹ کی اشٹانگ سنگرہ؛ اور اشٹانگ ہردے سنگھتا اور روسہ نام کی ایک ہندی طبیبہ کی جڑی بوٹیوں کے خواص واثرات اور حاملہ عورتوں کی نگہداشت پر ایک مختصر تصنیف اور چار سو امراض کی تشخیص پر مشتمل "ندان" نامی کتاب شامل ہے۔ ثانی الذکر نے ہارون رشید کے چچیرے بھائی کا سکتہ کے مرض میں معرکہ کا علاج کر کے تمام یونانی اور سرکاری اطبا کو حیرت میں ڈال دیا تھا، تاریخ الاطبا میں متعدد تراجم کے علاوہ اس کی عربی تصانیف کا ذکر بھی ملتا ہے۔ نوکشنل وید کے بھی متعدد تراجم کا ذکر تاریخی اوراق میں موجود ہے اور خود عربی زبان میں سو امراض کی تشخیص اور انہی امراض کے سو مجرب نسخوں پر شامل ایک کتاب لکھنے کا ثبوت ملتا ہے۔ تراجم کا یہ سلسلہ عہد عباسیہ تک

بلکہ تیرھویں صدی تک طب ہندی عربی قالب میں منتقل ہوتی رہی۔ چنانچہ قدیم ترین وید شارنگ دھر کی تصنیف "شارنگ دھر سنگھتا" کا ترجمہ مذکورہ صدی عیسوی میں بڑے اہتمام سے شائع کیا گیا۔

طب ہندی دوسروں کی نظر میں

طب ہندی کی شہرت اور مقبولیت کا خاص سبب اس کی افادیت اور جامعیت میں مضمر ہے، اسی بنا پر محققین عالم اس کی تعریف کرنے پر مجبور ہوئے چنانچہ سر ولیم ہنٹر نے اس کی جامعیت اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"طب ہندی مکمل طور پر جامع ہے، اس میں جسم کی ساخت و ترکیب، اندرونی اعضا اعصاب اور شریانوں کا تفصیلی ذکر موجود ہے اور ہندی کنعاش (قرابادین) میں معدنی اور نباتاتی ادویہ کا تفصیلی جائزہ بڑی سلیقہ مندی سے لیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ دوا سازی کا فن بھی مکمل ہے، ادویہ کی تشریح بڑی خوبی سے کی گئی ہے، صفائی اور پرہیز کے متعلق بھی ہدایات موجود ہیں۔"

عرب فلسفی اور مورخ ابن جاحظ نے بھی طب ہندی کی معجزانہ قوت اثر کے بیان میں لکھا ہے کہ

"اطبائے ہند فن طب میں خلاصہ روزگار ہیں اور ان کے دماغ طب کے عجیب و غریب رازوں سے آشنا ہیں، مہلک امراض کی ادویہ کا ان کو خصوصی علم ہے، علمی فلسفہ کے ذخائر ان کے پاس موجود ہیں، طب میں غور و فکر کا ملکہ ان ہی کے ذریعہ دنیا میں پہونچا۔"

دوسری جگہ فلسفی موصوف نے طب ہندی اور حکمائے ہند کی فضیلت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"حکمائے ہند عقل و خرد کے سرمایہ دار ہیں ان کی عالمانہ تصانیف سے عرب و عجم کے علاوہ یونانی حکما بھی مستفید ہوئے ہیں۔ فن طب میں ان کا درجہ بہت بلند ہے۔ اس فن میں چرک اور سسرت کی عالمانہ طبی تصانیف کے علاوہ اور بھی بہت سی طبی تصانیف ان کے پاس موجود ہیں۔"

مسٹر دی بر"Weber" کے نزدیک "ہندی علم جراحی سے مغربی حکماء بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں، بریدہ ناک جوڑنے کی ترکیب بھی ہندی جراحوں سے اہل مغرب نے سیکھی تھی۔" اس لحاظ سے موصوف کے نزدیک مغرب کا علم صحت بلا قیل و قال طب ہندی کا ممنون ہے۔

(بقیہ تعارف و تبصرہ بسلسلہ صفحہ ۵۶)

ان کے خیالات و افکار کو لیا جائے کہ یہی تعلیم جدید کی تاریخ ہے۔ چنانچہ میں نے ایسے اشخاص لیے جنھوں نے جدید تعلیم سے متعلق افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے یا تعلیم کے عملی پہلوؤں سے بحث کی ہے اور انھیں تجربے کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح تعلیم جدید کی عمارت کے کھڑی کرنے اور اسے پروان چڑھانے میں مدد دی ہے۔" (ص ۶)

اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو بعض ناموں کی موجودگی کھٹکتی ہے، مثلاً مارٹن لوتھر جو بنیادی طور پر مذہبی مصلح تھے اور ان کے بارے میں زیر تبصرہ کتاب میں پڑھنے کے بعد اندازہ ہوا کہ فاضل مصنف کے پیش کردہ اصول یا معیار پر یہ پورے نہیں اترتے۔ اس کے برعکس بعض ناموں کی غیر موجودگی پر تعجب ہوتا ہے، ممکن ہے ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، پروفیسر محمد مجیب صاحب اور خواجہ غلام السیدین مرحوم کی تعلیمی خدمات کو فاضل مصنف اتنی اہمیت نہ دیتے ہوں جتنی مارٹن لوتھر کی خدمات کو دی ہے، لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کو کس طرح نظر انداز کیا جا سکتا، جو بنیادی تعلیم/ وردھا اسکیم کے خالق ہیں۔ بہرحال کتاب مفید [illegible] ہے [illegible] میں اسے قبول [illegible]

[illegible]

ڈاکٹر ماجد حسین

انحطاطِ کوہ

انحطاطِ کوہ

کرۂ ارض کی سطح ہموار نہیں بلکہ اونچی نیچی ہے۔ سطح سمندر سے تقریباً ایک ہزار فٹ تک بلندی کے ہموار علاقے عموماً میدان مانے جاتے ہیں۔ اس سے زیادہ بلند حصے، پہاڑی پٹھار یا پہاڑ ہوتے ہیں جن میں اونچے نیچے ڈھلان پائے جاتے ہیں۔ پہاڑوں کی تشکیل داخلی قوتوں اور ان کی تحریکات سے ہوتی ہے۔ یہ داخلی تحریکات قشرِ ارض کی ساخت کو درہم برہم کر دیتی ہیں اور اس کی پرتوں کو ان کی اصلی جگہ سے ہٹا دیتی ہیں یا ان میں فریکچر، فولڈ، گسل (FAULT) اور شگاف پیدا کر دیتی ہیں۔ انھیں داخلی تحریکات کے سبب قشرِ ارض پر رنگا رنگ قسم کے خط و خال اور نشیب و فراز ابھرتے ہیں جس سے زمین کی سطح کپڑے میں پڑی ہوئی شکنوں کی صورت میں بدل جاتی ہے۔ کوہ ساز قوتیں خموشی اور سست رفتاری کے ساتھ لگاتار سطحِ زمین پر اونچائی نیچائی کو جنم دیتی رہتی ہیں۔ یہ قوتیں کیسے پہاڑوں کو تعمیر کرتی ہیں ایک پیچیدہ اور وقت طلب سوال ہے اس لئے یہاں کوہ ساز قوتوں کے طریقۂ کار کی تفصیلات میں نہ جا کر انحطاطِ کوہ کا ذکر مختصر طور پر کیا جائے گا۔

ایک شخص جو علم ارضیات سے واقف نہیں یہ سوال پوچھ سکتا ہے کہ کیا سخت چٹانوں سے بنے پہاڑ تباہ و برباد بھی ہو سکتے ہیں؟ کیا وہ لاکھوں برس تک ایسی ہی حالت میں باقی نہیں رہ سکتے جس میں ان کو کوہ ساز قوتوں نے بنایا تھا؟ کیا ہم قلعوں کو نہیں دیکھتے جن کو عسکری یا دفاعی نقطۂ نظر سے پہاڑ پر بنایا گیا تھا اور جو وقت گزرنے پر کھنڈر ہو گئے

۔ لیکن ان کے نیچے کی چٹانیں سلامت ہیں ؟ یہ چٹانیں قلعہ تعمیر ہونے سے پہلے موجود تھیں، اب بھی ہیں اور آئندہ بھی رہیں گی۔ یہ سب بیانات صحیح ہیں۔ تاہم آدمی کے تعمیر کردہ مضبوط عسکری قلعوں کی طرح پہاڑ بھی وقت گزرنے پر فرسودہ، کمزور اور ضعیف ہو کر تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر دہلی اور اس کے آس پاس ایک مخصوص ارضیاتی دور میں ارادلی سلسلے کی خاصی اونچی چوٹیاں موجود تھیں لیکن آج وہ چوٹیاں چھوٹی پہاڑیوں، پہاڑنما ٹیلوں اور ہموار میدانوں میں منتقل ہو گئی ہیں۔ ہریانہ اور راجستھان کے بہت سے علاقوں میں بھی ارادلی پہاڑ کے مابقی پہاڑی ٹیلوں اور پہاڑیوں کی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ روس میں کوہ یورال اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں اپلیشین پہاڑ بھی ایسی ہی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہاڑ کی اونچی چوٹیاں جو بظاہر بہت سخت معلوم ہوتی ہیں کیسے نیچی ہو جاتی ہیں۔ دراصل سخت چٹانیں بھی عواملِ موسم زدگی (Weathering) یعنی سورج کی تمازت، پالا، کہر، ہوا، بارش، نباتات و حیوانات اور کرۂ باد کی مختلف گیسوں کے عمل سے کمزور پڑ کر ذرات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ان ذرات کے انبار کو پانی، ہوا اور گلیشیر اس کے اصل مقام سے دور دراز علاقوں میں منتقل کر دیتے ہیں۔ اس طرح آہستہ آہستہ، دن بدن، سال بہ سال، صدیوں تک عوامل موسم زدگی اور عوامل تراش خراش سخت چٹانوں کو توڑ پھوڑ کر بلند پہاڑی حصوں کو نیچا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ یہ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ بہتا ہوا پانی، گلیشیر اور ہوا کس طرح سطح زمین کی پرتوں کو کھرچنے، گھولنے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ زیرِ زمین آب بھی اندر ہی اندر ملائم چٹانوں کو گھول کر سطح ارض پر تبدیلی لانے میں معروف رہتا ہے۔

ہر ایک پہاڑ اپنی ابتدائی عمر میں عموماً بھدا اور بھدا ہوتا ہے جس کو عوامل تراش خراش اپنے عمل کے ذریعہ خوبصورت اور رنگین پہاڑی علاقہ بنانے میں لگے رہتے ہیں۔ کچھ عرصے بعد یہ بھدا پہاڑ ... [illegible] کر چھوٹ جاتا ہے اور اس میں رنگین چوٹیاں، اونچے نیچے

کھڑے ڈھال، عمودی چٹانیں، معلق بلف (Bluffs)، تنگ وادیاں، گارج، آبشار وغیرہ بن جاتے ہیں۔ یہ دلکش اور خوبصورت قدرتی مناظر اور پہاڑوں کی بے شمار رنگینیاں قدرت کی خارجی قوتوں کی مدھم مگر لگاتار کارکردگی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

پہاڑوں میں جہاں ایک طرف خوبصورت خدوخال ابھرتے ہیں دوسری طرف وہ اپنے عہد طفلی، عہد جوانی اور عہد پیری کی منازل طے کرتا جاتا ہے۔ پہاڑوں کی خوبصورتی اور ان کے انحطاط کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ منطقہ باردہ میں ہے یا منطقہ حارہ میں کیونکہ دنیا کی مختلف آب ہواؤں میں عوامل فرسودگی اور عوامل تراش خراش مختلف رفتار سے کام کرتے ہیں۔ بارش اور اس کی سالانہ تقسیم، سال میں گرم اور سرد دنوں کی تعداد، سردی اور گرمی کے موسموں کی طوالت، ہوا، اس کی رفتار اور سمت کا نزولِ کوہ پر براہ راست اثر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر منطقہ باردہ میں سردی کا موسم طویل اور گرمی کا موسم بہت مختصر ہوتا ہے۔ سردی کے موسم میں شدید برف باری سے یہاں کے علاقے برف کے دبیز غلاف کے نیچے آجاتے ہیں جس کی وجہ سے تخریبی قوتوں کا اثر بہت کم ہو جاتا ہے۔ اس موسم میں صرف برف سے محروم، باہر کی طرف نکلی ہوئی چٹانوں پر ہی معمولی عمل فرسودگی ہوتا ہے اور تخریبی قوتوں کا سب سے اہم عامل یعنی بہتے پانی کا عمل سردی میں تقریباً ختم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منطقہ باردہ میں واقع پہاڑ نسبتاً کم خوبصورت ہوتے ہیں۔ تاہم خطہ ٹنڈرا میں جہاں برف کی بہتات کے سبب پیڑ پودے نہیں اگ پاتے وہاں پہاڑوں کے اونچے نیچے ڈھالوں پر جمے ہوئے برف سے پہاڑی مناظر خوبصورت بن جاتے ہیں۔ ٹنڈرا کے پہاڑوں کی جن عمودی چٹانوں پر برف نہیں ٹھہرپاتی، سیاہ سراب کے مانند معلوم ہوتی ہیں۔ ایسے عمودی ڈھلانوں پر گرمی کے موسم میں پگھلی ہوئی برف کا پانی تراش خراش کرتا ہے۔

استوائی اور گرم مرطوب علاقے کے پہاڑی مناظر میں رنگارنگی پائی جاتی ہے۔ ایسی آب وہواؤں کے پہاڑی ڈھلان گھنے جنگلوں سے ڈھکے رہتے ہیں۔ ان جنگلات میں درخت

اتنے قریب قریب ہوتے ہیں کہ ان میں پگڈنڈی بنانے کے لئے درختوں کی شاخوں کو کاٹنا
پڑتا ہے۔ ان درختوں کے پتوں پر بیلیں لپٹی رہتی ہیں جس کی وجہ سے سورج کی شعاعیں زمین
تک نہیں پہنچ پاتیں۔ نباتات کے ایسے دبیز غلاف کے باوجود بھی یہاں کے پہاڑوں پر
زبردست کٹاؤ ہوتا رہتا ہے نتیجتاً استوائی اور مانسونی علاقوں میں بھی بہت سے اونچے
پہاڑ کٹ چھنٹ کر میدانوں کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔

گرم ریگستانوں میں واقع پہاڑوں کی صورت مختلف ہے۔ ریگستانوں میں بارش کی
کمی، عمل تبخیر کی زیادتی، زمین دوز اور بہتے ہوئے پانی کی قلت اور قدرتی نباتات کی
کمی ہوتی ہے۔ اس لئے چٹانوں میں پیڑ پودوں کی جڑوں اور پانی کے جذب ہونے سے
پیدا ہونے والی فرسودگی نہیں ہونے پاتی۔ تاہم ریگستانوں میں سورج کی گرم شعاعوں کی تمازت
کے سامنے عریاں چٹانیں دن کے وقت پھیل کر اور رات کے وقت ٹھنڈ پاکر سکڑتی رہتی
ہیں۔ چٹانوں میں لگاتار پھیلاؤ اور سکیڑ کے سبب ان کی بافت کمزور پڑ جاتی ہے اور
وہ کمزور ہو جاتی ہے۔ طویل مدت کے بعد پہاڑوں کی سخت چٹانیں ریت کے ڈھیر
میں بدل جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں ریگستانوں میں دن کے وقت ریگستانوں میں چلنے والی
گرم ہوا پہاڑوں کے عریاں ڈھلانوں پر تیزی سے تبدیلی لاتی ہے۔ ریگستانوں میں طلوع آفتاب
کے ساتھ ہی ہوا چلنے لگتی ہے جو دن میں تیز سے تیز تر ہوتی جاتی ہے۔ یہ ہوا گرمی کے موسم میں
غروب آفتاب کے بعد بھی دیر تک چلتی رہتی ہے جو پہاڑی ڈھالوں سے فرسودہ ملبے کو
اپنے ساتھ اڑا لے جاتی ہے اور کسی دوسری جگہ جہاں ہوا کی رفتار مدھم پڑ جاتی ہے ریت
کے ٹیلوں کے انبار لگا دیتی ہے۔ ریت کے ایسے ٹیلوں کو برخان کہتے ہیں۔

ریگستانوں میں شاذ و نادر ہی بارش ہوتی ہے۔ بسا اوقات موسلا دھار بارش
ہونے پر بارش کا پانی اس تمام فرسودہ ملبے کو اپنے ساتھ بہا لے جاتا ہے جس کو اٹھا کر
لے جانے کے لئے ہوا کے پاس کافی وقت نہیں ہوتا یا جسے کہ ہوا اڑا کر [illegible]

کامیاب نہیں ہو پاتی۔ ریگستان میں اتفاقیہ طور پر، بارش سے گدلے پانی کے غضبناک دھارے بہہ نکلتے ہیں۔ پانی کے یہ دھارے ایسی کٹی پھٹی زمین اور خشک وادیوں سے ہو کر بہتے ہیں جن میں مہینوں تک پانی کا ایک قطرہ بھی نہیں بہتا۔ یہ تیز رو دھارے پتھروں کو لڑھکاتے ہیں اور جھاڑیوں کو اکھاڑ دیتے ہیں اور ان کو پہاڑ کے دامن یا ایسے میدان میں لے جاکر جمع کر دیتے ہیں جہاں پانی کی رفتار مدھم پڑ جاتی ہے اور وہ اپنے بھاری بوجھ کو منتقل کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ ہوا کے عمل پیہم اور پانی کے اتفاقیہ شدید کٹاؤ سے ریگستانی علاقوں کے پہاڑ فرسودہ اور کٹ چھنٹ کر نیچے ہوتے رہتے ہیں، گو اس میں طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔

تخریبی قوتوں کا محض ایک ہی مقصد ہوتا ہے وہ ہے ابھرے ہوئے حصوں، خصوصاً پہاڑوں پر کٹاؤ کرنا اور ان کی تخریب کرنا۔ ان قوتوں کی کوشش ہوتی ہے کہ اونچی نیچی اور تیز ڈھال والی چوٹیوں کو ہموار کر دیا جائے اور ان کو سطح زمین سے مٹا دیا جائے۔ خارجی قوتیں سطح زمین سے ہر ایک شے کو مٹا کر اس لئے ہموار کر دینا چاہتی ہیں تاکہ دنیا میں ہوا بغیر کسی رکاوٹ کے چلتی رہے اور بارش کسی مخصوص علاقے میں محدود نہ ہو کر پوری دنیا کو فیضیاب کرے یا پھر پوری دنیا اس سے محروم رہے۔ پہاڑوں کی اونچائی اور اس کی چٹانوں کی ساخت اور سختی کے مطابق یہ قوتیں جلد یا دیر میں اپنے مقصد میں کامیاب ہوتی ہیں جس سے پہاڑوں کے رنگین اور خوبصورت مناظر ختم ہو کر چٹیل میدان بننے لگتے ہیں۔ ایسے میدانوں میں چھوٹے موٹے پہاڑی ٹیلے اور ان کی سطح پر نکونے پتھر یا پتھریاں پھیلی رہتی ہیں۔

دنیا میں پھیلے ہوئے پہاڑ ایک دوسرے سے بہت کم مشابہ ہیں۔ پہاڑوں کے مختلف مناظر اور اونچائیاں ہم کو پہاڑوں کے ارتقاء اور انحطاط کی مختلف منازل کا تعارف کراتی ہیں۔ ان مناظر کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ سخت چٹانیں بھی لافانی نہیں ہیں۔ یہ سخت چٹانیں بھی وقت گزرنے پر دوسرے پہاڑوں کی طرح چٹیل ہو جاتی

سے گذر کر عہد پیری میں داخل ہوتی ہیں اور ایک طویل مدت تک سطح زمین پر قائم رہ کر غائب ہو جاتی ہیں۔ البتہ ان کو نیست و نابودی میں ہزاروں لاکھوں برس درکار ہوتے ہیں۔

اگر لاکھوں کروڑوں برس کے بعد ہم دوبارہ زندہ ہوں اور ایسے پہاڑوں کو دیکھیں جن سے ہم بخوبی واقف تھے تو ان کی قدیم اور موجودہ شکل میں زبردست تبدیلی دیکھ کر ہم کو حیرت ہوگی۔ ہمالیہ پہاڑ کی فلک بوس برف سے ڈھکی ہوئی چوٹیاں، اونچی نیچی زمین کی شکل اختیار کر جائیں گی ان کے گلیشیر غائب ہو چکے ہوں گے اور عمودی ڈھال، عمودی وادیاں اور آبشار وغیرہ باقی نہ رہیں گے۔ تیز رفتار بہنے والی ندیوں کی جگہ خموش اور مدھم رفتار سے بہنے والے دریا نظر آئیں گے۔

المختصر جس طرح آدمی اپنی زندگی میں بچپن اور جوانی کی منزل سے گذر کر بوڑھا ہوتا ہے اسی طرح عظیم پہاڑی سلسلے بھی وقت گذرنے پر بوڑھے اور نیچے ہوتے جاتے ہیں۔ دنیا کے بہت سے پہاڑی سلسلے اپنے عہد پیری میں داخل ہو چکے ہیں اور بہت سے عظیم پہاڑوں کی جگہ آج صرف نیچے میدان ہیں جن کو 'پینی میدان' کہتے ہیں۔ اس کے برعکس کوہ ہمالیہ، کوہ آلپس، کوہ راکی اور کوہ اینڈیز وغیرہ جن پر تیزی سے تراش خراش کا عمل جاری ہے اپنی عمر کی ابتدائی منازل طے کر رہے ہیں۔

شعیب اعظمی

تعارف وتبصرہ

تعارف وتبصرہ

[تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

اردو قصیدہ نگاری کا تنقیدی جائزہ — ڈاکٹر محمود الٰہی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ ، صفحات ۴۸۸ ، قیمت : ۱۲ روپے ۵۰ پیسے ، سال اشاعت: فروری ۸۳ء ، ملنے کا پتہ : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، جامعہ نگر ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

یہ کتاب ڈاکٹر محمود الٰہی کا وہ مقالہ ہے جس پر انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی ہے اور جسے نظر ثانی کے بعد انھوں نے شائع کرا دیا ہے۔ قصیدہ نگاری اتنا عام اور دلچسپ موضوع ہے کہ اردو فارسی کا کوئی طالب علم اس کی اہمیت اور افادیت کا منکر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ یہ مقبول صنف سخن دوسری اصناف کی مانند عربی اور فارسی کی دین ہے اس لئے اردو قصیدہ کی تاریخ لکھنے والا عربی اور فارسی قصیدہ کی تاریخ سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ڈاکٹر محمود الٰہی نے شروع میں قصیدہ کی اصل، اس کا اشتقاق اور مفہوم پیش کیا ہے، عربی فارسی کی مستند لغات سے اس کے معنی بتائے ہیں اور ساتھ ہی اساتذہ اور مورخین و نقادان ادب کے اقتباسات سے بھی ثبوت فراہم کئے ہیں۔

اگرچہ پوری کتاب آٹھ ابواب میں منقسم ہے مگر عام طور پر اس کے چار بڑے حصے کئے جا سکتے ہیں۔ عربی اور فارسی قصیدہ گوئی کی تاریخ بڑی تفصیل سے ہے اور مثالیں بھی کلام سے دی گئی ہیں، اسی وجہ سے اس حصہ میں کتاب کی اچھی خاصی ضخامت آگئی ہے۔ اگرچہ عربی اور فارسی میں قصاید کی حد تک روایتی طور پر اردو قصیدہ گوئی فارسی کی درباری قصیدہ گوئی

کی نقل ہے اور ایک عام قاری بھی یہ بات جانتا ہے کہ فارسی قصیدہ گوئی کی تمام تر خصوصیات اردو قصیدہ گوئی کا جزو لازم ہیں۔ فارسی قصائد میں انھیں قصیدہ گو شعراء کے کلام کی مثالیں ہیں جو معروف ہیں۔ رودکی سے لے کر دقیقی، عنصری، خاقانی، انوری اور قاآنی پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ ہندوستانی فارسی شعراء میں صرف عرفی کا ذکر ہے حالانکہ یہ سلسلہ دوسرے شعراء کے ذکر سے خالی نہ ہونا چاہیے تھا اس لئے کہ مغل دربار کی محفل میں بہت سے اور دوسرے فارسی قصیدہ گو شعراء تھے جن کی پیروی اردو شعراء نے کی ہے۔ علامہ شبلی نے شعر العجم میں لکھا ہے کہ قصیدہ نگاری میں عرفی کے علاوہ ظہوری، طالب آملی اور حسین ثنائی نے بھی اس صنف میں کچھ کم ترقی نہیں دکھائی ہے۔

اردو قصیدہ نگاری کی تاریخ میں دکنی قصیدہ کی تاریخ بھی ہے۔ اب اس دور میں کلیات ایک الگ موضوع بن چکا ہے اور اگر ہم ایک ہی عہد کے کسی دکنی اور دہلوی شاعر کا کوئی قصیدہ پڑھیں تو نہ صرف زمین آسمان کا فرق نمایاں نظر آتا ہے بلکہ دکنی قصیدہ کے بیشتر الفاظ اور اشعار میں خالص اردو کا ایک لفظ بھی نہیں ملتا ہے پھر بھی دکنی قصیدہ کی تاریخ کے تذکرہ کے بغیر اردو قصیدہ کی تاریخ شاید نامکمل ہی رہے گی اور پھر جب کہ فارسی اور اردو کے بیچ کے خلا کو دکنی ہی نے پُر کیا ہے۔

اردو قصیدہ گوئی کا باب مفصل ہے اور اس پر محنت بھی کی گئی ہے مگر عام طور پر مروجہ شعراء سے ہی بحث کی گئی ہے اور جو ہمارے نصاب میں داخل ہیں۔ کچھ نئے قصیدہ نگار شعراء کا نام بھی لیا گیا ہے مگر ان کے کلام کے نمونے کم ہیں۔ منیر نے دربار رام پور کی جو منظر کشی کی ہے اس کے کچھ اشعار ضرور رکھنا چاہیے تھے۔ ماہ رمضان کی سختیوں اور انڈمان کی اسیری والے قصیدہ کو بھی جزو کتاب ہونا چاہیے تھا۔ اسیر کے قصائد میں جو نمایاں خصوصیات ہیں ان کو بھی اور منیر کے ان قصائد کو طلبہ کے نصاب میں شامل ہونا چاہیے تاکہ شہر آشوب وغیرہ کی طرح ان چیزوں سے بھی اس دور کی ابتری اور حالات کا اندازہ طلبہ کو ہو سکے۔ ڈاکٹر صاحب نے

اُردو قصیدہ گو شعراء کی نئی نسل اور جدید قصیدہ گوئی میں حالی، شبلی، اسمٰعیل میرٹھی اور محمد حسین آزاد کو بھی شامل کر لیا ہے۔ ان لوگوں نے وقتی طور پر اس قسم کے قصائد لکھے ورنہ ان کی قصیدہ گوئی روایتی قصیدہ گوئی اُس کے مقصد اور مفہوم سے بہت دور ہے اس کے باوجود ان کے نمونۂ کلام سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔ ڈاکٹر محمود الٰہی کی یہ کوشش اردو قصیدہ گوئی کی تاریخ میں ایک اضافہ ہے اور اردو ادب کے طالب علموں کے لئے کافی معاون ثابت ہوگی۔ کتابت، طباعت عمدہ اور کاغذ اچھا ہے اور ٹائٹل پیج دیدہ زیب ہے جس سے کتاب ظاہری طور پر پرکشش بن گئی ہے۔

نگارِ غالب　　　　علی عباس اُمید

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$ ، حجم ۶۴ صفحات، غیر مجلد قیمت: ایک روپیہ، فروری ۱۹۶۹ء
صد سالہ جشن غالب کمیٹی، جسن منزل، لنگاہ، غازی پور۔ یوپی

۶۴ صفحات کا یہ کتابچہ غالب کے صد سالہ جشن کے سلسلہ میں غازی پور کے ادبی حلقہ کی طرف سے شائع کیا گیا ہے اور جسے آدرش ڈگری کالج بھوپال کے شعبہ معاشیات کے صدر علی عباس اُمید نے مرتب کیا ہے۔ انھوں نے اس کتابچہ کو تین حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ پیدائش سے موت تک غالب کی زندگی کے بڑے اور چھوٹے واقعات خود انھیں کے خطوط اور اشعار بیان کر دئے ہیں۔ دوسرا حصہ غالب کی اردو فارسی تصنیفات، کلام اور خطوط کے مجموعوں کے بیان میں ہے۔ وجہ تصنیف اور مرتب اور ان کے علاوہ غالب نے جن لوگوں کے اعتراضات اور رد میں جو کچھ لکھا ان سب کا ایک اچھا تعارف اس حصہ میں شامل ہے۔

تیسرا حصہ "غالب بہ زبان اُمید" میں غالب اور بیدل، انانیت تصور محبوب اور تصور موت پر مصنف نے اپنے خیالات کے تحت بحث کی ہے اور غالب کے اشعار

پیش کئے ہیں ساتھ ہی غزل، مثنوی، رباعیات و قطعات، مرثیہ اور قصیدہ میں غالب کی
مہارت اور پرگوئی کا ذکر کیا ہے اور ہمارے دوسرے مداحین غالب کے مانند اپنے
اس مقالہ کا اختتام ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"ایسا لگتا ہے کہ غالب نے ایسی زندۂ جاوید شعری صداقت کا احاطہ کر لیا ہے
جو زمان و مکان کی حد بندی، رنگ و نسل کی تفریق اور ملک و قوم کی تمیز سے آزاد
ہے اور جس میں ہر دور کے انسان کے دل کی دھڑکنوں کا راز پوشیدہ ہے۔
غالب کی عظمت کا یہی وہ مقام ہے جہاں کوئی ان کا ثانی نہیں۔"

صاحب مقالہ نے خود اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ اس کا مقصد غالب کو عوام میں
روشناس کرانا ہے کہ بغیر کسی دشواری کے ایک عامی اُن کی زندگی، شاعری اور رتبہ سے
بآسانی واقف ہو جائے اور اس میں مصنف کامیاب ہے۔ ہاں پہلے باب میں غالب کے
حالات بتا لینے کے بعد پھر تیسرے حصہ میں اُن کی زندگی اور طور طریقے کے بارے میں
لکھنا بالکل بے جا معلوم ہوتا ہے۔ کتابیات جو مقالہ کے آخری صفحہ پر درج ہے، اس سے
عام پڑھنے والے کو غالب سے متعلق تصنیفات کی اچھی خاصی معلومات ہو جاتی ہے۔
طباعت معمولی ہے مگر کتابت کی غلطیاں نہ ہونے کے برابر ہیں۔

اسلام میں رفاہِ عام

مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی

سائز $\frac{}{۸}$، صفحات ۹۶، غیر مجلد، قیمت: ایک روپیہ پچیس پیسہ

ناظم رحمت عالم کانفرنس، لال کنواں، دہلی ۶

یہ کتابچہ عامۃ المسلمین اور اُن ذمہ دار اشخاص کے لئے لکھا گیا ہے جو مذہب اسلام
کی صحیح روح سے ناواقف ہیں اور محض عبادات و ریاضات کو ہی اصل ایمان سمجھ بیٹھے ہیں
اسلام صحت مند معاشرہ اور دنیا کے تمام انسانوں کے لئے دین کامل اور رحمت تمام

بن کر آیا ہے اس لئے مذہب اسلام کو اختیار کرنے والے مسلمان پر، دنیا کے وہ فرائض اور واجبات بھی عائد آتے ہیں جنھیں وہ آج غیر ضروری اور غیر مذہبی سمجھتا ہے۔ اخلاق، مروت، احسان، سلوک، رحم، محبت، تواضع، حلم، صبر، خدمت خلق، صداقت، نیکی اور دست گیری بھی عبادات کا اہم جز ہیں جس میں اپنوں، پرایوں، ملکی اور غیر ملکی کی کوئی قید نہیں ہے۔

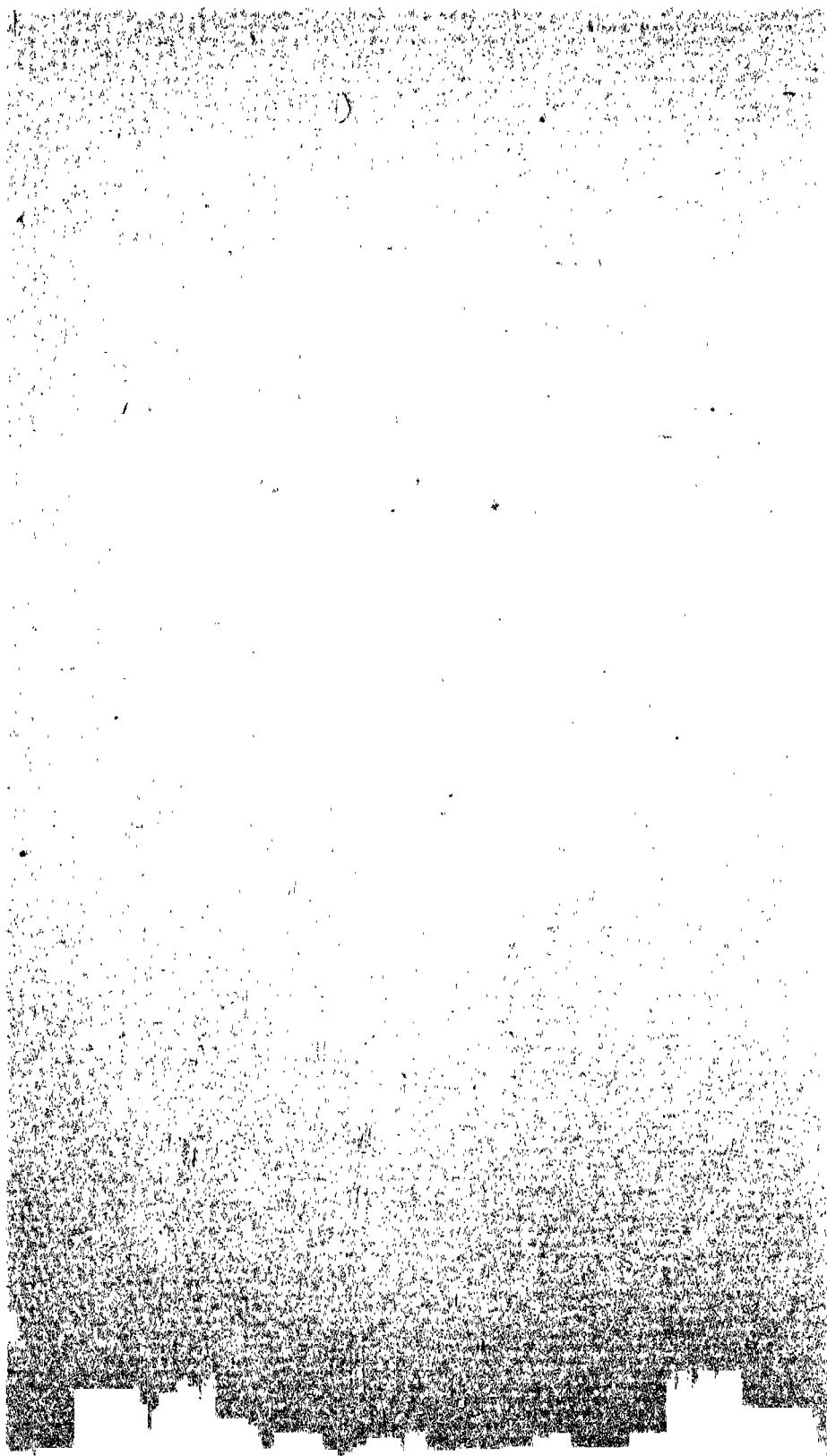
مولانا نے انھیں موضوعات کو حضور اکرم، دیگر صحابہ کرام، ائمہ، مشایخ اور مستند حدیث کی کتابوں کے اقوال اور حوالوں سے مزین کیا ہے اور امید کی جاتی ہے کہ لوگ اس کے مطالعہ سے مستفیض ہو کر ان احکامات اور تعلیمات پر عمل پیرا ہوں گے۔

اکابرِ تعلیم　　　　از سعید انصاری

سائز $\frac{18\times22}{8}$، حجم ۲۴۰ صفحات، کتابت وطباعت وکاغذ عمدہ، قیمت: بارہ روپے
تاریخ اشاعت: مئی ۱۹۷۳ء　ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

جناب سعید انصاری کی پوری زندگی تعلیم وتعلم میں گذری ہے، ایک طویل عرصے تک جامعہ کے مقبول ترین ٹرینگ کالج، استادوں کے مدرسے کے پرنسپل رہے ہیں اور ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم، ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب کی معیت اور سرکردگی میں تعلیمی کام کرنے کا انھیں شرف حاصل ہے، اس لیے ان کی زیر تبصرہ کتاب یقیناً مفید اور قابل مطالعہ ہوگی۔

اس کتاب کی تصنیف کے وقت جو اصول سامنے رکھا گیا ہے، اس کے بارے میں فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ:

میں نے مناسب یہ سمجھا کہ جتنے بڑے بڑے اکابر تعلیم گزرے ہیں، خواہ وہ تعلیم کے میدان سے تعلق رکھتے ہوں یا فلسفہ، مذہب، ادب اور سیاست سے، تعلیم سے متعلق
(پیش لفظ)

Regd. No. D-(S)-110 Vol. 70 No. 1 July, 1974

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
DELHI-110025

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

جلد ۷۰	بابت ماہ اگست ۱۹۷۴ء	شمارہ ۲

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

شرح چندہ

ہندوستان	سالانہ چھ روپے فی پرچہ پچاس پیسے
بیرون ہند	سالانہ ایک پونڈ یا تین امریکن ڈالر

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵-۱۱۰۰

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبع: یونین پریس دہلی ۶ • [illegible]

شذرات

پیامِ تعلیم کے مشہور ایڈیٹر جناب محمد حسین حسّان ندوی نے ۸ر جولائی کو جولائی کا شمارہ مرتب کیا اور پھر چار پانچ روز کے بعد ۱۳ر جولائی کی صبح کو اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے، سچ ہے سب کچھ اسی کی طرف لوٹنے والا ہے۔ وہ عرصے سے بیمار تھے لیکن اس چار پانچ روز کے عرصے میں ان کی طبیعت یکایک زیادہ خراب ہوگئی تھی، ۱۲ر جولائی کی صبح کو انھیں ایک اچھے مقامی ہسپتال میں داخل کیا گیا، لیکن وقت پورا ہو چکا تھا اور انھیں سفرِ آخرت پر جانا ہی تھا۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور پسماندگان کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔ آمین

مرحوم ۱۹۲۷ء میں جامعہ آئے تھے اور پھر یہیں کے ہو رہے، اس وقت ان کی عمر ۱۷ سال کی تھی، انھوں نے سیاست میں بھی حصہ لیا اور قید و بند کی مشقت بھی جھیلی، ادبی زندگی کا آغاز اس طرح ہوا کہ پہلے وہ مکتبہ جامعہ میں لٹریری اسسٹنٹ مقرر ہوئے اور پھر پیامِ تعلیم ان کے سپرد کر دیا گیا۔ یہ ۱۹۳۱ء کا واقعہ ہے۔ اس وقت سے لے کر دمِ آخر تک (سوا اُس مدت کے جب وہ جامعہ کے شعبۂ تعلیم و ترقی سے وابستہ ہو گئے تھے) وہ پیامِ تعلیم کے ذریعہ قوم کے بچوں کو ذہنی و اخلاقی غذا دیتے رہے۔ مرحوم نے بہت کچھ لکھا، بچوں کے لئے بھی اور بالغوں کے لئے بھی، ان کا انداز منفرد تھا، سادہ زبان لکھتے لیکن ایسے اسلوب میں کہ بات دل میں اترتی محسوس ہوتی، معلومات میں بھی وسعت تھی، ان کے پاس موضوعات کی کمی بھی نہ تھی لیکن گفتگو کرتے تو ہلکے پھلکے انداز میں بڑے کام کی اور گہری باتیں کہہ جاتے تھے، ان میں اکثر مزاح اور طنز کی خوشگوار چاشنی بھی ہوتی اور ادبیت بھی اور یہ تھا [illegible] ہے کہ [illegible] ادب میں [illegible] خدمات کر ایک ممتاز [illegible]

حاصل ہے، نہ معلوم کتنے بچوں نے ان کی تحریروں سے اور ان کی قلمی رہنمائی میں لکھنا سیکھا اور بڑے ہو کر اچھے نثر نگار بنے، یہ سب تو اُن کی اپنی صلاحیتوں کی کارفرمائی تھی، لیکن آپ جانتے ہیں کہ ہمارا سماج ہم سے لیتی تو بہت کچھ ہے لیکن قدر شناسی کی صورت میں ہمیں کچھ دینے میں بڑے بخل سے سے کام لیتی ہے۔ سماج، ملک اور اردو والوں نے حسین حسان صاحب کی ویسی قدر نہ کی جیسی کرنی چاہئے تھی، مجھے یاد نہیں کہ انھیں آسودگی اور فراغت کے کتنے دن نصیب ہوئے، لیکن اگر ایسے دن ملے ہوں گے تو ان کی تعداد بہت کم ہوگی، مرحوم نے زندگی کا جس ہمت، بہادری اور خندہ پیشانی سے مقابلہ کیا اس کی مثال قلم کے مزدوروں میں کم ہی ملتی ہے۔

جولائی کے وسط میں قبرص میں مکیریاس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا اور اسے جان بچا کر پہلے لندن میں اور پھر واشنگٹن میں پناہ لینی پڑی، قبرص مشرقی بحیرۂ روم کا ایک اہم جزیرہ ہے، آبادی کوئی ساڑھے پانچ لاکھ ہے جس میں ایک لاکھ کے قریب ترک اور تقریباً چار لاکھ یونانی ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد قبرص پر برطانیہ نے قبضہ کر لیا تھا، ۱۹۶۰ء میں اسے آزاد مملکت کی حیثیت ملی اس شرط کے ساتھ کہ یہاں برطانیہ کے فوجی اڈے قائم رہیں گے، یہاں اِنوسس کے نام سے ایک تحریک بھی چلتی رہی ہے جس کا مقصد قبرص کی آزادی کو ختم کر کے اسے یونانی مملکت کا ایک حصہ بنا دینا ہے۔ ترکوں نے اس تحریک کی ہمیشہ مخالفت کی اور ایک مرحلہ وہ آیا کہ وہائٹ ہال میں قبرص کی تقسیم کے منصوبے بن گئے، لیکن پھر سمجھوتہ اس پر ہوا کہ آرک بشپ مکیریاس کی سربراہی میں آزاد قبرص کی مملکت باقی رکھی جائے۔ یونان قبرص میں یونانیوں کے مفاد کے تحفظ کو اپنا قومی فریضہ تصور کرتا ہے اور ترکی اپنے آپ کو وہاں کے ترکوں کے آزاد مفاد کا محافظ خیال کرتا ہے۔

مسئلہ قبرص کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ یونان اور ترکی دونوں مغربی ملکوں کی دفاعی تنظیم ناٹو کے ممبر [illegible]

حالات کی وجہ سے یونان اور ترکی ایک دوسرے سے بہت دور دور رہتے ہیں اور آزمائش کی ایسی گھڑیوں میں فوراً فوجوں کو ہوشیار کر دیا جاتا ہے اور ایتھنز اور انقرہ میں سول ڈیفنس کی تیاریاں شروع ہو جاتی ہیں، ابھی ڈیڑھ دو مہینے قبل بحیرۂ ایجئین میں بعض جزیروں میں پٹرول کی دریافت کے سلسلے میں دونوں ملکوں میں ایسی تناتنی ہو گئی تھی کہ فوجوں کی نقل وحرکت کی خبریں آنے لگی تھیں۔ "نیٹو" کے روح رواں امریکہ کو اس صورت حال سے ہمیشہ اندیشہ لگا رہتا ہے، دوسری طرف بحیرۂ روم کے مشرقی حصے میں فوجی اعتبار سے اتنے اہم اور بڑے جزیرے میں ایک ایسی حکومت کا ہونا جو ناوابستہ ملکوں کی تنظیم میں شامل ہو اور جس کے حکمراں پر سرخ ٹھپہ ہونے کا گمان ہوتا ہو، امریکہ کے لیے سخت ناپسندیدہ امر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امریکہ کی تائید اور ہمت افزائی ہی سے یونان کی فوجی حکومت نے قبرص میں بغاوت کرائی اور میکاریوس کو بھاگنا پڑا

قبرص کی آزادی برقرار رہے اور رکھی جائے اس کی ذمہ داری ۱۹۶۰ء کے معاہدہ کے مطابق برطانیہ، ترکی اور یونان پر تھی، اب جبکہ یونان خود اس آزادی کا دشمن تھا اور برطانیہ ٹال مٹول سے کام لے رہا تھا اور ایسی خبریں بھی تھیں کہ امریکہ کا رجحان قبرص کی نئی حکومت کو تسلیم کرنے کی طرف ہے، ترکی ہی کو تن تنہا یہ ذمہ داری پوری کرنی تھی اور اس نے یہ ذمہ داری ہمت اور سرعت کے ساتھ پوری کی، نتیجہ یہ ہوا کہ یونان کی فوجی حکومت ختم ہوئی، قبرص میں ایسا شخص صدر مقرر ہوا جو اس کی آزادی کا مؤید ہے اور مقامی ترکوں سے بھی اس کے معاملات برے نہیں، اسی دوران یہ بھی ہوا ہے کہ نکوسیا (دارالحکومت) کے بین الاقوامی ہوائی اڈے پر یو این او کی فوج نے قبضہ کر لیا ہے اور ترکی کی فوجیں قبرص میں اپنا حلقہ اثر بڑھا رہی ہیں، اس سے صورت حال خراب ہو سکتی ہے لیکن امید ہے کہ جنیوا میں ترکی، برطانیہ اور یونان کے وزرائے خارجہ کی جو کانفرنس ہو رہی ہے اس میں جلد ہی کوئی ایسا تصفیہ ہو جائے گا جو سبھی متعلقہ ملکوں کے لئے قابل قبول ہوگا۔

ایسے افراد نے جنھیں احساس کی دولت عطا کی گئی ہو، ہمیشہ سوچا ہے کہ زندگی کے ساتھ کوئی عقیدہ نہ ہو تو ہزار اخلاقی بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں، بے عقیدہ زندگی خالی دلوں کا سناٹا ہوتی ہے، لیکن اسے کبھی وہ سکون میسر نہیں ہوتا جو بے جان صحرا کے سناٹے میں ہوتا ہے۔ ٹالسٹائی نے اپنی ایک تحریر میں عقیدہ کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے، آیئے ہم بھی اس کی اس بات پر غور کریں، یہ یاد رہے کہ ٹالسٹائی ایک مذہبی انسان تھا اور عیسائی مذہب کی اعلیٰ اخلاقی قدروں کا پرستار اور مبلغ۔ اس نے لکھا ہے کہ "عقیدہ زندگی کی قوت ہے، انسان بغیر عقیدے کے زندہ نہیں رہ سکتا۔ گذشتہ زمانے میں انسان کے روحانی شعور نے جس طرح دینی تصورات مرتب کئے اور عقیدہ نے زندگی کی پہیلیاں جس طرح بوجھی ہیں، اسی میں نوعِ انسانی کا سب سے گہرا علم پایا جاتا ہے" اسی کے ساتھ اس نے اپنی ایک کیفیت اس طرح بیان کی ہے۔ "بہار کا دن تھا اور میں اکیلا جنگل میں بیٹھا خاموشی پکان لگائے تھا۔ میں سوچ رہا تھا کہ دیکھئے پچھلے تین سال سے بے چین ہوں، خدا کی جستجو ہے، خوشی اور بیزاری کی دو حالتوں کے درمیان جھولتا رہتا ہوں..... یک بارگی مجھے معلوم ہو گیا کہ میں زندہ تبھی ہوتا ہوں جب مجھے خدا پر یقین ہوتا ہے.... میرے گرد ہر چیز جاگ اٹھتی ہے، ہر چیز میں معنی اور مقصد نظر آنے لگتے ہیں..... خدا کو جاننا اور زندہ ہونا ایک ہے"۔

آج کم و بیش ہر ذمہ دار شخص خواہ وہ ماہر تعلیم ہو یا نہ ہو، موجودہ نظام تعلیم کا ناقد اور نکتہ چیں ہے، لیکن نہ معلوم کیوں ان کی باتوں میں اثر نہیں ہوتا، شاید انھیں کہنے کا ڈھنگ نہیں آتا، شاید وہ محض فیشن کے طور پر اپنی بات کہتے ہیں، آیئے ذرا اس تحریر کے آئینہ میں اپنی تعلیم کا عکس دیکھیں جسے ایک غیر ملکی حقیقت نگار ادیب نے انیسویں صدی کے اواخر میں لکھا تھا۔ اس نے لکھا تھا کہ "ہمارے تعلیمی ادارے ایسے آدمی پیدا نہیں کرتے جن کی نوعِ انسانی کو ضرورت ہے بلکہ ایسے آدمی جن کی ایک بگڑی ہوئی سوسائٹی میں قدر ہوتی ہے، سرکاری ملازم، تعلیمی اداروں کے ملازم، ادب کے ملازم یا ایسے آدمی جنھیں بیکار ان کے ماحول سے کھینچ کر نکالا گیا ہے، جن کی جوانی برباد کی گئی ہے اور جنھیں زندگی میں اپنے لئے کوئی جگہ نہیں ملتی، یعنی چڑچڑے، روگی، ترقی کے پرستار" کیا ہماری سماج اور ہمارے تعلیمی اداروں سے نکلنے والے نوجوانوں کی ذہنی و اخلاقی حالت کی اس سے بہتر تصویر کشی کی جا سکتی ہے؟

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

عہد محمد شاہی کی کچھ جھلکیاں

("مرقع دہلی" کے آئینہ میں)

(۱)

مغلوں کی جہاں داری کا دن بے نور ہوا تو اس کی شام زوال کے سایہ کچھ دیر کے لئے شفق کے رنگا رنگ پھولوں کی طرح اس کی بساط تہذیب پر بکھرے ہوئے نظر آئے۔

شہر دہلی جو اس وقت شاہجہاں آباد ہی نہیں جہاں آباد تھا مغلوں کی عظیم الشان سلطنت کا دار الریاست اور قسطنطنیہ سے لے کر کینٹون تک مشرق کا شاید سب سے زیادہ متمول اور متمدن شہر تھا اس کی مسجدوں کے بلند مینار، پرشکوہ گنبد اس کے پر رونق بازار اور خم بہ خم گلیاں جن کو میر نے "اوراق مصور" کہا ہے اور جہاں نظر آنے والی ہر شکل تصویر بنی نظر آتی تھی۔ اس کے محلات، مقابر، خانقاہیں اور مدرسے اسے سرزمین مشرق کی آبرو بنائے ہوئے تھے۔ سلطنت میں ضعف آگیا تھا لیکن تنعم و تعیش کی سطح پر شہر کی رونق کچھ اور بڑھ گئی تھی شمشیر و سناں کی جگہ رفتہ رفتہ طاؤس و رباب کو مل گئی تھی اور دلی کی فضا شعر و نغمہ سے گونج رہی تھی۔

محمد شاہی عہد کئی اعتبار سے مغلوں کے دور وسطی کی تاریخ میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ عالمگیر کی وفات (۱۷۰۷ء) اور بہادر شاہ اول کے مختصر مگر پر امن دور حکمرانی کے بعد (۱۷۱۲ء) پہلی بار ایک بادشاہ کو باقاعدگی سے ایک طویل عرصہ تک حکومت کرنے کا موقع ملا تھا۔ محاربوں اور مہمات کے خاتمہ کے ساتھ تخت و تاج کے حصول کے

لے شہزادوں کی مسلسل بغاوتوں اور بادشاہ گروں کی سیاسی و عسکری بالا دستی کا سلسلہ بھی ختم ہو چکا تھا جس میں جہاں دار شاہ کی بادشاہت سے لے کر محمد شاہ کی خود مختاری تک کے درمیانی وقفہ تک بہت سے مغل شہزادوں کے ماسوا بے شمار امیروں، امیرزادوں، عمائد شہر اور جلیل القدر اراکین سلطنت کا نقل عمل میں آیا اور جس کی وجہ سے یہ زمانہ دہلی کے لئے آسیب زندگی کے درد سے کچھ کم نہ تھا۔ نادر شاہ درانی کا خون آشام حملہ ابھی نہ ہوا تھا اور دہلی اور اہل دہلی محمد شاہ رنگیلے کی چتر چھایا میں کچھ اطمینان و سکون کا سانس لے رہے تھے۔

فنون لطیفہ اور بالخصوص موسیقی کا احیا راس شان و آن سے عمل میں آیا تھا کہ موسیقاروں اور کلاونتوں کو بڑے بڑے شاہی عہدے مل گئے تھے اور خود شاہی خاندان کے افراد "نشاط نغمہ و لے" سے بے طرح دلدادہ ہو گئے تھے۔ طوائفوں کے ادارہ کے اثر و رسوخ اور شہری و شاہی معاشرت کی طرف سے اس کی سرپرستی نے دہلی کی بساط زندگی کو "بساط رقص" بنا رکھا تھا۔ اہل ارادت کے جلسے یا ارباب دولت کی محفلیں غرض کہ ہر بزم سے تار و طنبور کی صدائیں بلند ہوتیں اور ہر انجمن سے سرود و نغمہ کی آوازیں آتی تھیں۔

غالب نے جو کچھ اپنے زمانہ کی دلی کے لیے کہا تھا وہ عہد محمد شاہی کی دلی پر زیادہ بہتر طور سے صادق آتی ہے۔

لطف خرام ساقی و ذوق صدائے چنگ
یہ جنت نگاہ وہ فردوس گوش ہے
ساقی بجلوہ دشمن ایمان و آگہی
مطرب بہ نغمہ رہزن تمکین و ہوش ہے

غرض کہ اس وقت دہلی کی بساط زیست کا ہر گوشہ دامان باغ بان و کف گل فروش بنا ہوا نظر آتا تھا۔

محمد شاہ کی رنگین طبیعت، اہل شہر کی حسن پرستی اور امراء کی نازک مزاجیوں نے شہر کی

دل کشی میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا۔

سید ہاشمی فرید آبادی نے تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت میں عہد محمد شاہی کی دلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بادشاہ کا شوق تعمیر بھی عیش پرستی کی لذت سے خالی نہ تھا۔ حیات بخش اور مہتاب باغ اس لیے بنائے تھے کہ اکثر سلطنت کی لوٹ تک وہاں نہ آئے لیکن یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس کی پیروی میں دس بارہ سال کے اندر دلی کے باہر بیسیوں باغ تیار کئے گئے بادل سے ہر دلی تک شجر کا حاشیہ لگ گیا اور یہ قیاس تاریخی شواہد پر مبنی ہے کہ نہ صرف مناظر و مذاق بلکہ شہر کا موسم تک بدل گیا تھا۔[1]"

اس عہد کی آرائش تہذیب کا ایک پہلو اگر حسین و مہین لباس ہے جس کی تن زیبی کو بعض اہل خانقاہ تک پسند کرتے تھے تو دوسری طرف "ادبیگم" جیسی بعض طوائفیں موجود ہیں جو صرف زیریں جسم پر صرف خوبصورت اور نظر فریب آرائشی گل بوٹوں سے پردۂ نظر کا کام لیتی ہیں۔

عہد محمد شاہی کی دلی ایک نئے لسانی اور ادبی مزاج کو اپنا رہی تھی جس کا اندازہ ریختہ گوئی کی باقاعدہ تحریک سے بھی ہوتا ہے جس کے لئے سب سے قوی محرک وہ مذاق سخن ہے جسے ہندوؤں اور مسلمانوں کے کلچرل اشتراک نے نئے رسوم و آداب کے ساتھ دلی کے ذہنی افق پر قوس قزح کی طرح ابھار دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب ولی کا دیوان دلی پہنچا تو بقول مولینا محمد حسین آزاد

اشتیاق نے ادب کے ہاتھوں پر لیا، قدردانی نے غور کی آنکھوں سے دیکھا لذت کی زبان سے پڑھا، گیت موقوف ہو گئے قوال معرفت کی محفلوں میں

---

[1] تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت: ٢٢٠

انھیں کی غزلیں گانے لگے ارباب نشاط یاروں کو سنانے لگے جو طبیعت مناسب رکھتے تھے انھیں دیوان بنانے کا شوق ہوا۔[1]

اب یہ دوسری بات ہے کہ یہ عمدہ جوہر انسانیت جو پسندیدہ لباس پہن کر ہماری زبان میں آیا تھا وہ فقراء کے شوق یا تفریح کی ہوا سے اڑ کر آگیا تھا شاہنامے کے ڈھنگ سے نہ آیا تھا جو محمد شاہی عیش پرستی کا خون بہاتا اور اہل ملک کو پھر تیموری یا بابری میدانوں میں لا ڈالتا یا تہذیب و شائستگی کے اعتبار سے اکبری عہد کو پھر زندہ کرتا۔

اس وقت کی دلی کو عیش امروز کا تصور عزیز ہے اس کے سامنے پڑے زمین و آسمان نہیں ہیں لیکن پھر بھی یہ دلی غیر معمولی شخصیتوں سے خالی نہیں اس میں شاہ ولی اللہ جیسا مدبر اور معلم بھی موجود ہے جس کا ہاتھ زمانہ کی نبض پر ہے اور جس کی نظر سرمئی افق پر ستارۂ شام کے طلوع کی منتظر ہے۔ حضرت شاہ کلیم اللہ جیسے فقراء بھی ہیں جو اصلاح و تربیت کا ایک باقاعدہ نظام قائم کرنے کی مبارک کوششوں میں لگے ہوئے۔ ارباب فقر کی خانقاہیں جگہ جگہ موجود ہیں اور اس پھیلتی ہوئی شام کے دھندلکے میں جن کا وجود قندیل رہبانی کا کام کرتا ہوا نظر آتا ہے۔

نواب درگاہ قلی خاں سالار جنگ اول نے عہد محمد شاہی کی دہلی کو ان تاریخی لمحات میں دیکھا تھا جب نادر شاہ درانی کا حملہ (۱۷۳۸) ہونے والا تھا وہ آصف جاہ اول کے ہمرکاب تھے اور اہل دہلی کے ساتھ خود بھی اس موج خوں کے شناور ہوئے جو نادر شاہ کی خون آشام یورش کے ساتھ دہلی اور اہل دہلی کے سر سے گذری تھی۔ ان کی یادگار تصانیف یادداشتیں اس عہد کی دہلی کی تہذیبی بساط پر رقص کرتی ہوئی پرچھائیوں کے مطالعہ کے لیے ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور جسے آج مرقع دہلی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

---

[1] آبِ حیات ۱۱۰ [illegible]

پروفیسر محمد مجیب نے مرقع دہلی کے مشمولات کے سلسلہ میں جو لکھا ہے وہ نہ صرف اس مرقع بلکہ تاریخ و تہذیب کی نقش گری اور اس کے مطالعہ کے لیئے ایک رہنما اصول کی سی حیثیت رکھتا ہے۔

"مرقع دہلی میں کچھ الف لیلےٰ کی شان ہے، کچھ محتسب کی رپورٹ کا شائبہ۔ دراصل وہ ایسے شخص کا بیان ہے، جس نے آنکھ کی دیکھی بات قلم سے لکھ دی، بغیر اس بحث کو چھیڑے ہوئے کہ لوگ کیا کرتے ہیں اور مذہب کا تقاضہ کیا ہے۔ مرقع اخلاقی نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہوتا تو اس میں حالات کا ایسا صاف عکس نہ ہوتا اور پڑھنے والے کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا کہ کسی ناصح نے اپنا غصہ اتارنے کے لئے بیگناہوں کو خواہ مخواہ بدنام نہیں کیا ہو تو کم از کم ایسی باتوں کو، جن میں کوئی خاص عیب نہیں ہے، بد اخلاقی کی مثال بنا لیا ہے اپنی موجودہ صورت میں مرقع حقیقت نگاری کی ایک مشق ہے جسے اعلےٰ اور پست اخلاقی کے مقامات اور مراتب سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ نتیجہ پڑھنے والا خود نکال سکتا ہے۔"

(جامعہ بابت ماہ جولائی ۱۹۶۳ء: ۳)

یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور اس کے مطبوعہ نسخے بہت کم یاب ہیں۔ اس کا کوئی اردو ترجمہ ہنوز سامنے نہیں آیا۔ ذیل میں اس کے بعض حصوں کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔

اس ترجمہ کے لئے راقم الحروف نے مرقع دہلی مخزونہ ہارڈنگ لائبریری سے استفادہ کیا ہے۔

قدم شریف

"[illegible]"

پنجشنبہ کے دن یہاں زائرین کے ہجوم کے باعث وہ بھیڑ بھاڑ ہوتی ہے کہ ایک متنفس بھی موقف گاہ تک بڑی مشکل سے پہنچ سکتا ہے۔ ویسے یہاں رات دن مجمع رہتا ہے۔ فقراء اور زائرین دور دراز علاقوں اور شہروں سے یہاں زیارت کے لئے آتے ہیں۔ اور عرس سراپا قدس کے ایام میں تو طائفوں کی کثرت کی وجہ سے وہ کیفیت ہوتی ہے کہ تل دھرنے کو جگہ نہیں رہتی جب تک آدمی صبح سویرے سے وہاں نہ پہنچ جائے بیٹھنے کے لیے جگہ نہیں ملتی۔ ان دنوں میں صاحبان دولت جو کھانے پینے کی چیزیں وہاں بھیجتے ہیں وہ فقراء اور مساکین میں تقسیم کرنے کے باوجود بچ جاتی ہیں۔" (۲)

قدم گاہ امام

قلعہ بادشاہی سے تین کوس پر واقع ہے۔ اہل زیارت سعادت اخروی کے حصول کے لیے شنبہ کے روز وہاں حاضر ہوتے ہیں اور عجز و تسلیم کے پھول اپنے خلوص عقیدت کے گوشۂ دستار میں سجاتے ہیں۔ اکثر اپنی دلی مرادوں کے حصول کے لیے وہاں نذریں پیش کرتے ہیں اور ان کی آرزوئیں بر آتی ہیں۔ محرم کی بارھویں تاریخ کو جو کہ خامس آلِ عبا کی زیارت کا دن ہے، ارباب عزا دل محزوں اور چشم گریاں کے ساتھ عزا پرسی و ماتم داری کے لیے اس مکان خلد آشیاں میں جمع ہوتے ہیں اور شرائط زیارت بجالاتے ہیں۔

اس روز سب وضیع و شریف وہاں حاضری دیتے ہیں اور سواریوں کی کثرت کے باعث راستے اور سڑکیں چیونٹی کی آنکھ کی طرح تنگ نظر آتے ہیں۔ اہل حرفہ وہاں اپنی اپنی دکانیں لگاتے ہیں اور خوب نفع کماتے ہیں۔ اور چوکی خانہ میں کہ مومنین کے لیے مکان معین ہے منقبت خوانی کرنے والے بلند آہنگی کے ساتھ قصائد عزا پڑھتے ہیں اور اس بارگاہ معز پناہ سے منشور نجات حاصل کرتے ہیں۔ (۳)

درگاہ قطب الاقطاب

ارباب تمنا زیندہ ع کی ادائیگی کے بعد اس مرقد عالی کے طواف کے لئے حاضر ہوتے

ہیں اور کھلائے مراد سے اپنا دامن بھرتے ہیں۔ یہاں زیارت کرنے والے صبح و شام آتے ہی رہتے ہیں خاص طور پر پنجشنبہ کے روز عجیب مجمع ہوتا ہے۔ صاحبان استعداد رات دن دہلی سے زیارت کے ارادے سے یہاں آتے رہتے ہیں اور اس سعادت کے حصول کے بعد یہاں کے سبزہ زاروں کی سیر کرتے ہیں آپ کے مبارک قدموں کی برکت سے یہاں ہر طرف ہریالی ہی ہریالی ہے اور چشمے کوثرہ بنے رہتے ہیں بالخصوص حوض شمسی کا جھرنا جو یہاں کے متبرک چشموں میں سے ہے اور اہل عقیدت اس سے گوناگوں تمتعات حاصل کرتے ہیں۔

ربیع الاول کی ۱۵ تاریخ کو عرس ہوتا ہے اور ایک دنیا زیارت کی نیت سے بے اختیار یہاں کھنچی چلی آتی ہے اور دو روز تک یہاں کی سیر سے لطف اٹھاتے ہیں۔ قوال ہمیشہ دور سے قبر مبارک کے سامنے ایستادہ ہو کر اور کبھی بیٹھ کر مجرا پیش کرتے ہیں۔ (۲)

مرقد مبارک سلطان المشائخ حضرت محبوب الٰہی

اس مرقد فردوس آئین سے کچھ عجیب کیفیات محسوس ہوتی ہیں جن کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ہر چہارشنبہ کو خواص و عوام احرام زیارت باندھ کر یہاں پہنچتے ہیں اور قوال بڑے ادب کے ساتھ کھڑے ہو کر مجرے کی رسومات بجالاتے ہیں۔ خاص طور پر ماہ صفر کے آخری چہارشنبہ کو زائرین کا طرفہ انبوہ اور عجب کثرت ہوتی ہے، دلی والے بہت بن سنور کر وہاں پہنچتے ہیں اور مراسم زیارت کی ادائیگی کے بعد ان باغیچوں اور چمن زاروں کی سیر کرتے ہیں۔۔۔

.... نیز اس روضہ مبارک کے پاس کثرت سے موجود ہیں۔ اہل حرفہ بہت ترتیب و تزئین کے ساتھ یہاں جگہ جگہ اپنے ڈیرے جاتے ہیں اور تماشائیوں کو ان کی مرغوب چیزیں پیش کرتے ہیں مطربوں کے نغمات کی کثرت کے باعث کوئی اور آواز کانوں تک نہیں پہنچتی۔ ہر گوشے میں لطف اندوزی کرنے والے خوش ادائی کی داد دیتے ہیں۔

چہاردہم ربیع الثانی عرس مبارک کا دن ہے اور یہاں کے آس پاس کا علاقہ خیموں اور مجمع کی کثرت کے سبب بالکل گھر جاتا ہے۔ تمام رات نوبت بہ نوبت قوال مجرا پیش کرتے ہیں صوفیا اور اہل حال پر وجد طاری ہوتا ہے اور "بواہیر" کی مجلسیں تو بہت بہت دیر تک چلتی ہیں اور بہت شور و شغب برپا ہوتا ہے اس فرقہ کے لوگ اور دوسرے اہل زیارت تمام رات جاگتے رہتے ہیں اور بیشتر اس مرقد منور کے اطراف میں مراقبے میں معروف رہتے ہیں اور بعض تلاوت قرآن پاک میں صبح کرتے ہیں۔ (۶)

حضرت نصیرالدین چراغ دہلی

"آپ درحقیقت چراغ دہلی ہیں بلکہ تمام ہندوستان کے چشم و چراغ ہیں۔ آپ کے مزار پرانوار کی زیارت کے لیے یکشنبہ کا دن معین ہے، خاص طور پر جس ماہ میں دیوالی کا تہوار آتا ہے وہاں طرفہ ہجوم ہوتا ہے اس ماہ دہلی کے رہنے والے حضرت کے مزار پرانوار کی زیارت کے لیے وہاں جاتے اور درگاہ کے قریب چشمہ کے کنارے خیمے اور سراپردے ایستادہ کرتے ہیں، چشمہ میں غسل کرتے ہیں جس کے نتیجہ میں بہت سے پرانے مریض شفا پا جاتے ہیں۔ رسوم زیارت کی بجا آوری میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر کے شریک رہتے ہیں۔

طلوع صبح سے لیکر غروب آفتاب تک زائرین قافلہ در قافلہ وہاں پہنچتے ہیں اور دیواروں کے سایے اور درختوں کے نیچے فرش فروش بچھا دیے جاتے ہیں محفلیں جمتی ہیں اور من چلے لوگوں کی ٹولیاں خوش دلی کی داد دیتی ہیں عجیب سیر اور طرفہ تماشا ہوتا ہے ہر طرف راگ رنگ کے جلسے اور ہر گوشہ میں پکھاوج اور صدر چنگ کی آوازیں..." (۷)

مزار مرزا بے دل رحمۃ اللہ علیہ

اس کا مزار مبارک ایک خاص معنویت کے ساتھ بنا ہے تہہ آلود میں یہ ایک

عقیدت سے احاطے میں بیٹھے مرزا بے دل کے اپنے کلام میں الفاظ کے رنگین حلقے میں ایجاز معنی۔
ماہ صفر کی تیسری تاریخ کو عرس شریف ہوتا ہے جس میں مرزا کے تمام تلامذہ اور موزونان شہر
ان کی روح سے استفادہ کے لئے حاضر ہوتے ہیں اور مزار بے دل کے قریب حلقہ مجلس
ترتیب دیتے ہیں اور نہایت نفیس خط میں لکھا ہوا ان کا کلیات درمیان میں رکھ لیا جاتا ہے
ان کے اشعار سے اس بزم سخن کا افتتاح ہوتا ہے بعد ازاں دوسرے شعراء اپنے اپنے مرتبے
کے مطابق کلام سناتے اور اپنے نتائج افکار سے سامعین کو محظوظ کرتے ہیں۔ ایک طرفہ انبساط
اور عجیب لطف والی محفل ہوتی ہے۔ (۱۰)

بزرگان دین کے عرس آئے دن ہوتے ہیں ماہ رجب کی تیئیسویں تاریخ کو حضرت
شاہ ترکمان بیابانی کا عرس مقدس ہوتا ہے روشنی کی رات میں چراغوں اور قندیلوں کی روشنیوں
سے آسمان کا آنگن نور سے بھر جاتا ہے اور پھولوں کی کثرت سے دامن ہوا معطر ہو جاتا ہے۔
حضرت شاہ حسن رسول نما کے عرس سراپا قدس کی رسوم ماہ شعبان کی اکیسویں تاریخ کو ادا کی جاتی
ہیں مزار شریف کو سجایا جاتا ہے صبح سے شام تک قوالوں کی ٹولیاں آتی اور مجرا پیش کرتی رہتی
ہیں۔ شاہ عزیز اللہ کے عرس میں بوڑھے بچے سبھی خوشی خوشی شریک ہوتے اور جھمیلے جمائے
وہاں پہنچتے ہیں۔ حضرت باقی باللہ کے مزار پرانوار پر کچھ اس طرح اللہ کی رحمت برستی ہے کہ سخت
گرمیوں کے موسم میں جب دھوپ کی تمازت اور لو کی شدت کے باعث آسمان سے آگ برستی
اور زمین سے لپٹیں اٹھتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں حضرت کے مزار کرامت آثار کے گرد ٹھنڈک
رہتی ہے جو دل کو سکون اور دماغ کو تازگی بخشتی ہے۔

جشن ولادت حضور پر نورؐ

عرب ممالک میں حضور پر نور کی ولادت کا جشن [illegible] ربیع الاول کی [illegible] سے منایا جاتا [illegible]
[illegible] اس [illegible] کے [illegible] میں بموجب [illegible] کے [illegible] واقعہ [illegible] ہوتے
ہیں۔ تمام شب اس محفل میلاد میں [illegible] کرتے ہیں اور آنحضرت کی شان میں [illegible]

عرب میں جو نعتیہ اشعار اور نعتیہ قصائد موزوں کیے ہیں انھیں پر اثر لہجے کے ساتھ پڑھتے ہیں جس سے اہل تحقیق (صوفیا) پر حالت وجد و حال طاری ہو جاتی ہے ہر طرف سے صدائے درود و سلام اور ہر سمت سے تسبیح و تہلیل کی آواز کانوں میں آتی ہے.... اور جیسے ہی صبح کے آثار نمودار ہوتے ہیں ختم قرآن پاک میں مشغول ہو جاتے ہیں۔

اہل شہر خصوصاً صوفیا اور صلحا بتقاضائے دل کے زیر اثر اس صومعۂ مقدس میں آتے ہیں اور ثوابات اخروی کے حصول اور مقاصد معنوی کے اکتساب میں کامیاب ہوتے ہیں۔ جو اور اک معنی میں تفاوت کے قابل ہیں وہ اس حال و قال کی مجلس میں سیر ظاہر اور تماشائے باطن میں معروف رہتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو عرب کے صبیح و ملیح لڑکوں کے دیدار کے لیے اس طرف رُخ کرتے ہیں۔ (۳۵-۳۶)

لیکن اس وقت کی دلّی میں صرف بزرگان اور اہل اللہ ہی کے مزارات پر عرس نہیں ہوتے اہل دول کے مقابر پر بھی تقاریب عرس منائی جاتی ہیں۔ راگ رنگ کی محفلیں جمتی ہیں اور مئے و معشوق سے بے محابا دلچسپیوں کے مناظر سامنے آتے ہیں۔ "خلد منزل" کے عرس کے موقع پر جو رنگ رلیاں ہوتی ہیں ان کی تصویر صاحب مرقع نے اس رنگ میں پیش کی ہے

عرس خلد منزل

ماہ محرم کی تیئیسویں تاریخ کو عرس مذکور کی تقریب عمل میں آتی ہے، خلد منزل کی قبر حضرت قطب الاقطاب کے روضہ شریف کے جوار میں واقع ہے۔ مہر پرور، جو مرنے والے کی ملکہ ہے ایک ماہ پیشتر سے حیات خاں ناظر کے توسل سے اس کے اہتمام میں لگ جاتی ہے عجیب عجیب سلیقوں سے اس مقام کی تزئین کی جاتی ہے اور طرح طرح سے اس کو سجایا جاتا ہے معمار شاہی کے چابک دست صناع اور ہنر مند دستکار طرفہ طرفہ کاریگری دکھاتے ہیں

شب چراغاں میں چمکتے دمکتے ہوئے چراغ اور برج روشنیوں کا پیغام لے کر آسمانوں کی طرف جاتے اور تجلیوں سے بھرے ہوئے فانوس چپہ چپہ کو گوشۂ وادیٔ ایمن بناتے ہیں۔

من چلے سیلانی اپنے معشوقوں کے ساتھ ہم آغوشی کے انداز میں گشت کرتے ہوئے پھرتے ہیں اور شہوانی جذبات میں ڈوبے ہوئے لوگ کوچہ و برزن میں "رقص جل" کا منظر پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ شراب خانہ خراب کے متوالے محتسب کے اندیشہ سے بے پروا شیشہ و جام سے دل بہلاتے اور رندان شاہد باز بے محابا شاہد پرستی کرتے ہوئے دیکھے جاتے ہیں۔ حسین امردوں اور نوخطوں کا وہ ہجوم کہ اسے دیکھیں تو زہاد کے تقوے ٹوٹ جائیں اور غزالوں جیسی آنکھوں والوں کی وہ ٹولیاں کہ اہل تقوے کو زندگی بھر توبہ یاد نہ آئے تو نگاہ اٹھتی ہے تو حسین چہرے نظر کے سامنے ہوتے ہیں اور قدم اٹھتا ہے تو زلف گرہ گیر کے حلقۂ اختراک میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔

اسباب تعیش کی وہ فراوانی کہ دنیا جہان کے فاسق و فاجر یہاں اپنی دلی مراد کو پہنچتے ہیں اور رنگ رلیاں منانے والے زندگی کی ان بھول بھلیوں میں کھو جاتے ہیں۔ کسی کی ہوش کی آنکھیں کھلتی ہیں تو وہ دیکھتا ہے کہ کوئی امرد اسے کنکھیوں سے اشارہ کر رہا ہے اور اس سے پیشتر کہ کسی کی نظر ادھر جائے کوئی کسبی اسے پیام عیش دیتی ہوئی نظر آتی ہے۔ ہر گوشۂ بساط امراء و خوانین سے آراستہ رہتا ہے اور ہر گلی کوچہ میں فقیروں اور دریوزہ گروں کے جھمگھٹ دکھائی دیتے ہیں وہ شور و غل ہوتا ہے کہ کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی۔ سازندے اور قوال اتنے کہ کوئی گننا چاہے تو گن نہ سکے اور تماشائیوں کی وہ کثرت کہ خدا کی پناہ۔

مختصر یہ کہ وضیع و شریف سبھی یہاں آکر داد عیش دیتے ہیں اور جنسی و جسمانی لذتوں سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ایسے ہنگامے میں آنکھیں بند کر لینا عین مصلحت ہے اور نظر اٹھا کر کسی کی طرف نہ دیکھنا سراسر بھلائی۔ (۱۲-۱۱)

سچ یہ ہے کہ عرس کی تقریبات کے ایسے مواقع اہل شہر اور عیش پسند لوگوں کے لیے بے تکلف کا درجہ رکھتے ہیں جن میں شریک ہونے والے دل کھول کر داد عیش دیتے اور مزے اڑاتے ہیں۔ شراب و کباب کا دور چلتا ہے پر تکلف ضیافتیں ہوتی ہیں اور رقص و سرود کی محفلیں جمتی ہیں۔ مرقع میں بعض دوسرے عرسوں کے علاوہ میر شرف کے عرس کا ذکر بھی اسی انداز کی ایک لفظی تصویر ہے۔

ذکر میر شرف

اس شمع روزگار کی قبر حضرت محبوب الٰہی کے مزار فائض الانوار کے قریب ایک نزہت کدہ میں واقع ہے جس کی ہوائیں نسیم بہشت کی سی تازگی اور طراوت ہے۔ اس باغ کے احاطہ میں پانی کی ایک نہر نہایت دیدہ فریب اور دل فریبی کے ساتھ بہتی ہوئی گذرتی ہے گل و ریاحین کی کثرت کے باعث اس کی ہوائیں دل و دماغ کے لئے بڑی فرحت بخش اور سرور افزا ہیں، شہر کے رہنے والے خوش معاش اور عیش پسند لوگ برسات کی ہواؤں سے لطف اندوزی کے لئے آتے اور مزے اڑاتے ہیں۔ اس کی ہوائیں شامل رطوبت مے نوشی کا تقاضا کرتی اور اس پر فضا مقام کی سیر دل کو بے اختیار تار و طنبور کی صداؤں کی طرف کھینچتی ہے۔ میر کلو یہاں طرفہ تزک و احتشام کے ساتھ تقریب عرس مناتا اور بڑے طمطراق کے ساتھ جشن چراغاں کا اہتمام کرتا ہے۔ روشوں کی تقطیع اور خیابانوں کی تختہ بندی کی جاتی ہے۔ تابدانوں کو لبسایا جاتا ہے اور نہر کے کنارے جو کافی وسیع ہے خوبصورت بنگلے اور برج بنائے جاتے ہیں۔

عمدہ ہائے شاہی اور ارباب نشاط کو دعوت دی جاتی ہے..... میر کلو خود جوان العمر ہے امرا و امیر زادوں سے آشنائی و شناسائی رکھتا ہے اس لئے یہ لوگ اس کی دعوت پر [illegible] آتے ہیں اور [illegible]

کو اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ ہرے بھرے درختوں کے نیچے خوبصورت گل بوٹوں کے سایے اور تختہ ہائے چمن کے پہلو میں پھولوں جیسے حسین اور رنگا رنگ خیمے لگائے جاتے ہیں اور راگ رنگ کی محفلیں سجتی ہیں۔ تمام رات رقص و سرود کا سلسلہ جاری رہتا ہے عطر و پان اور نقل و میوہ سے تواضع کی جاتی ہیں۔

طرح طرح کے خوش ذائقہ اور خوش بو دار کھانے پکائے جاتے ہیں۔ ہر شخص کے مرتبہ کے مطابق مہمان کی رسمیں ادا ہوتی ہیں۔ رات اگر شب برات کی طرح مطلع انوار ہوتی ہے تو صبح صبح عید کی طرح پر بہار۔ بازگشت سے پہلے سیر تماشے کا عجیب عالم ہوتا ہے۔ مہمان خانے کے خیمے، "خیمۂ دل بادل" پانی کے کنارے ایستادہ کئے جاتے ہیں اور نئے عنوان سے محفل نشاط آراستہ کی جاتی ہے ہر طرف فرش فروش لگتے اور مسندیں بچھائی جاتی ہیں اور لوازم ضیافت مہیا کیے جاتے ہیں۔ ارباب نشاط بلا کسی امتیاز کے سرگرم رقص ہوتے ہیں اور قوال مہمان اور میزبان میں فرق نہ کرتے ہوئے نغمہ پرداز ہوتے ہیں فقراء اور مشائخ کو ان نغمات پر وجد آتا ہے اور امیرزادے ان سے لطف لیتے ہیں غرض عجیب صحبت اور عجب بزم بے تکلف ہوتی ہے مشتہیات اور مرغوبات میں جو کچھ چاہیے وہاں مہیا ہوتا ہے (ص ۱۳)

یہ مزامیر اور لذائذ و لطائف تو خیر خاص خاص مواقع سے تعلق رکھتے ہیں جہاں زندگی کی ان مدہوشانہ رنگ رلیوں اور ناہنجارانہ عیش کوشیوں سے دلچسپی لینے والوں کے لئے ہر روز، روز عید اور ہر رات شب برات ہوتی ہے، دہلی کے اس مرقع میں اس کوئے ملامت کے اطراف کا بھی ذکر ہے جسے کسل پورہ کہا جاتا ہے جہاں یہ رنگ رلیاں سال کے بارہ مہینے اور مہینے کے تیس دن ہوتی ہیں۔

کسل پورہ

کسل، سنگ دار ائے بادشاہی سے ہے اور دولت و ثروت کے اعتبار سے

اپنے ہم چشموں میں ممتاز ہے، اس نے ایک بستی بسائی ہے اس میں ہر قسم کی فاحشہ عورتوں اور کسبیوں (رمال زادیوں) کو لاکر بسایا ہے اوباش لوگوں کو جو ہر قسم کے مسکرات کے عادی ہوتے ہیں اس کی چھتر چھایا میں یہاں عیش اڑانے کی دعوت عام ہے۔ اس جماعت کی کثرت کے باعث یہاں محتسب کا پائے نگاہ بھی نہیں پہنچ سکتا اور اس کی احتساب کی قدرت سلب ہو جاتی ہے۔ اس کے راستوں پر پیشہ ور عورتیں یہاں بھڑکیلے رنگوں کے کپڑوں میں ملبوس گھومتی پھرتی اور گلی کوچوں کے موڑ پر اپنے چاہنے والوں کو ہم آغوشیوں کی دعوت دیتی نظر آتی ہیں۔

مختصر یہ کہ یہاں کی ہوا جنسی خواہشوں میں ہیجان پیدا کرنے اور یہاں کی فضا لذائذ نفسانی کو بے طرح برانگیختہ کرنے والی ہے۔ بالخصوص شام کے قریب یہاں بڑا ہنگامہ رہتا ہے ہر مکان سے ناچنے والیوں کے گھنگھروؤں کی آوازیں آتی ہیں اور ہر جگہ ایک بزم نشاط سجی ہوتی ہے، فسق و فجور میں زندگی گزارنے والے بے روک ٹوک آتے جاتے ہیں اور جنسی بیماریوں سے اپنی عیش کوشیوں کے دامن کو آلودہ کرتے ہیں۔ غرض یہ جگہ بھی ایک طرفہ تماشا اور ایک عجیب کارگاہ ہے۔ (۱۶-۱۵)

ذکر کیفیت ناگل اس داستان کا گویا ایک ٹکڑا ہے۔

ہر ماہ کی ، ر تاریخ کو دہلی کی آوارہ مزاج عورتیں اور عیش پسند خواتین خوب سنگار پٹار کر کے زیارت کی نیت سے یہاں آتی ہیں مگر مدعا کچھ اور ہوتا ہے۔ در اصل وہ یہاں اپنے چاہنے والوں کے ساتھ آنکھ مچولی کھیلنے آتی ہیں۔ بہت سے کنوارے اور غربت پیشہ لوگ اس امید پر کہ کسی کی نگاہ انتخاب ان پر ضرور پڑے گی بن سنور کر یہاں پہنچتے اور عشق بازی اور ہوس کاری کے اس کھیل میں اپنا اپنا مقدر آزماتے ہیں کہا جاتا ہے کہ اس جگہ کی یہ خاصیت ہے کہ اگر کوئی سات جمعوں کا کنوارا بھی یہاں پہنچ جاتا ہے تو اس کی دلی آرزو پوری ہو جاتی ہے اور اس کی جوڑی مل جاتی ہے۔ لوگ صبح سویرے وہاں پہنچتے ہیں اور دن بھر مزے اڑا کر

سرِشام وہاں سے واپس لوٹتے ہیں اور واپسی میں ان باغوں اور بستانوں کی سیر کرتے ہوئے آتے ہیں جو راستے میں پڑتے ہیں۔"

ہم مغلوں کی شام زوال کے ان بڑھتے ہوئے سایوں کو ان مقامات کے جھمیلوں اور میلوں ٹھیلوں ہی میں نہیں دیکھتے بلکہ خاندانی امرا کی نجی زندگیوں میں بھی مشاہدہ کرتے ہیں اعظم خاں ایسے ہی عیش پسند امرا میں سے ہے (جس کی حویلی کے نام سے آج تک دہلی میں ایک محلہ آباد چلا آتا ہے۔)

ذکر اعظم خاں پسر فدوی خاں برادر زادۂ خاں جہاں عالمگیری

ذی شان امیرزادوں میں سے ہے۔ رنگین مزاجی کے اقتضا اور راگ رنگ سے غیر معمولی دلچسپیوں کے باعث ہندوستان کے مطربوں کا ممدوح ہے۔ اس کی طبیعت امرد پرست واقع ہوئی ہے، اس کا دل سادہ رویوں کے عشق میں گرفتار ہے اور اس کی جاگیر کی آمدنی کا ایک بڑا حصہ اس طبقہ کی مزاج داریوں میں صرف ہو جاتا ہے جیسے ہی اسے کسی حسین امرد کا حال معلوم ہوتا ہے ہر طرح اس کی رعایت کر کے وہ اسے اپنی رفاقت کے پھندے میں پھنسا لیتا ہے۔

اس طبقہ کے بہت سے لوگ اس کے حسن طبیعت کے باعث مناسب منصبوں پر فائز ہو گئے اور اس کے ہر وقت کے ساتھی ہیں۔ یہ لوگ صبا رفتار گھوڑوں پر سوار ہو کر اس کے جلو میں چلتے ہیں اور آج یہ حالت ہے کہ جہاں کوئی سبزہ رنگ ملتا ہے وہ اعظم خاں کے ساتھ منسوب ہے اور جہاں کہیں کوئی نوخط نظر آتا ہے اسے اس امیر کی بساط عیش کا مہرہ تصور کیا جاتا ہے۔

ان تازہ رویوں کے خیال سے اپنی صبح پیری کو خضاب آلود کرتا ہے اور اس صاحب میں مسرت زندگی بہت کم ہے وہ زندگی کے ایک ایک لمحہ کو عیش کوشیوں میں بسر کرتا

ہے۔

ذکرِ لطیف لطف خاں کو بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی کہا جا سکتا ہے۔

شہر کے امیرزادوں میں سے ہے ہمیشہ اس کی ہمت بزم آرائیوں میں مصروف رہتی ہے وہ راگ راگنیوں کا اس قدر شائق اور اس میں اس قدر مشاق ہے کہ نعمت خاں بھی اکثر اس کے گھر پر آتا ہے اور اس کے اندازِ نغمہ سرائی کی تعریف کرتا ہے۔ اس کے طرزِ نغمہ کی خوبیوں کی وجہ سے امرائے دربار اس کی باریابی کے متمنی رہتے ہیں اور اس کے کمالِ فن سے محظوظ ہوتے ہیں۔

وہ چشم مست کی طرح علی الدوام نشہ میں چور رہتا ہے اور ساغرِ مے کی طرح ہمیشہ مینائے شراب کی پرستش میں محو نظر آتا ہے وہ اپنی صحبتوں میں رنگین اشعار پڑھتا اور بیچ بیچ میں دلچسپ لطائف کو نقلِ مجلس بناتا رہتا ہے۔ وہ اہلِ محفل کی دل جوئی اور خاطرداری میں اتنا اہتمام برتتا ہے کہ جو شخص ایک بار اس کی محفل میں شریک ہو جاتا ہے وہ اسے اپنا ہمدمِ دیرینہ خیال کرنے لگتا ہے۔

اس کی بزمِ بے تکلف میں جو بھی شریک ہوتا ہے وہ مینا و جام سے اس کی تواضع کرتا ہے اور ہر ایک کے سامنے الگ الگ شیشہ ہائے شراب اور نقل و گزک رکھے جاتے ہیں تاکہ ہر شخص بے شائبہ شرکت شغلِ مینا و جام سے مسرور و محظوظ ہو سکے۔

یارانِ نغمہ سنج اپنے اپنے مواقع پر خوش نوائی اور خوش ادائی کی داد دیتے ہیں اور بلحاظ مراتب نغمہ سرائی کرتے ہیں اس بیچ میں دلچسپ لطیفوں سے محفل کا لطف دوبالا ہو جاتا ہے اور بدیہہ گوئی اور بذلہ سنجی سے محفل چمک اٹھتی ہے۔

دو گھڑی دن سے ایک پہر رات تک یہ صحبت چلتی ہے۔ نورباائی اور دوسری طوائفیں اپنے سازندوں اور نوازندوں کے ساتھ اس محفل میں شریک ہوتی ہیں۔

اب کہ اس کی زندگی میں دولت و ثروت کی وہ ریل پیل نہیں رہی اس کی محفلوں میں وہ گہما گہمی تو دیکھنے میں نہیں آتی پھر بھی کچھ خاص خاص لوگ جمع ہوتے ہیں اور بہت سے اچھے دنوں کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ اکثر اس کی زبان پر یہ شعر آتا ہے ؎

در حریم بزم مستاں، دورِ صبح و شام نیست
گردشِ جام است ایں جا گردشِ ایام نیست

مئے و معشوق اور ساز و آواز سے غیر معمولی دلچسپی لینے والے ان امیر زادوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو سحر و طلسم سے شغف رکھتے ہیں میر متو اس کی ایک مثال ہے۔ یہ امیر زادہ سحر کاری کے فن میں یگانۂ روزگار ہے اکثر امیر زادے اس علم کے ضروری احکام اس سے سیکھتے ہیں اور اس کی شاگردی پر فخر کرتے ہیں۔۔۔۔ اس کا گھر شداد کی بہشت ہے اور اس کا کاشانہ پری زادوں کے لیے ایک شاخ نشیمن۔ اس کی مجلس شاہدوں کا دار العیار ہے اور اس کی ہم نشینی گلرخوں کے لئے وجہ اعتبار۔

انھیں اصحاب فن میں کچھ اہل سخن بھی ہیں۔ "مرزا عبد الخالق وارستہ کا یہ ذکر ملاحظہ ہو:

آمدنی کے معتدبہ وسائل اور ایک اچھے منصب کے ساتھ ساتھ ایک پر بہار طبیعت اور آزادانہ مزاج رکھتا ہے۔ اس نے ایک بہت خوبصورت محل بنایا ہے اس کے در و دالان کو مکلف فرش فروش اور رنگین پردوں سے آراستہ کیا ہے اور شیشہ کے ظروف و آلات بڑے سلیقہ سے اس کے طاق و محراب میں سجائے گئے ہیں۔ اس سجاوٹ کے باعث یہ مکان ارباب نظر کے لیے وجہ تماشا اور سبب کشش بن گیا ہے شعرائے رنگین خیال پری زادان معنی کی طرح اس شیشہ محل میں وارد ہوتے ہیں اور دلچسپ اشعار اور پر لطف لطیفوں سے محفل کو گل و گلزار بناتے ہیں۔ مرزائے مذکور کی جانب سے حقہ، قہوے، معجون اور عطر و پان سے اس کی تواضع کی جاتی ہے۔ قدما اور زمانہ موجود کی شعراء کی بیاضیں اور دیوان کھولے جاتے ہیں شعر [illegible] ان کی خوش گوئی و خوش مذاقی کی داد دی جاتی ہے

[illegible]

سید غلام ربانی

کائنات کا مذہبی تصوّر

اس بیسویں صدی میں انسان نے اتنی ترقی کی ہے کہ دنیا طلسمات کا نمونہ بن گئی ہے۔ بلند پروازی کا یہ عالم ہے کہ آدمی چاند پر جاکر واپس آگیا ہے اور اب مریخ پر کمند ڈال رہا ہے۔ آواز کو اتنا بلند کیا ہے کہ ساری دنیا کو سنا سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مرنے کے بعد بھی اپنی آواز قائم رکھتا ہے۔ یہ سب کچھ سہی مگر دنیا کا پہلا آدمی آج بھی زندہ ہے، وہی کھینچا تانی، چھین جھپٹ، لوٹ کھسوٹ، مارپیٹ اور قتل و غارت گری ہر طرف نظر آتی ہے۔

مذہب نے انسانیت کو سنوارنے میں بہت کچھ کیا ہے، ہندومت، اسلام، مسیحیت، صیہونیت، بدھ مذہب، مزدہ یسنی (زرتشتی) اور دوسرے جتنے مذہب ہیں، ان کے اخلاقی اصول ایک سے ہیں، چوری مت کرو، جھوٹ مت بولو، دھوکا نہ دو، کسی کو ستاؤ نہیں، خیرات کرو، کمزور کی مدد کرو، اپاہجوں کی دستگیری کرو، اس قسم کے اور بہت سے احکام ہیں مگر پھر بھی انسان کی بہیمیت نہیں گئی، سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنے مذہبوں کے ہوتے ہوئے انسان ایسا کیوں ہے جیسا کہ وہ ہے۔

دنیا کے مذہب اگر صرف اخلاق ہی سکھاتے تو صورت حال دوسری ہوتی یہ مذہبی عقائد ہی ہیں جنھوں نے ایک کو دوسرے سے الگ کر دیا ہے، خدا ہے بھی یا نہیں، اگر ہے تو کیسا ہے، دنیا کس طرح بنائی گئی انسان کیوں پیدا کیا گیا وہ مرتا کیوں

ہے، مرنے کے بعد کہاں چلا جاتا ہے، قیامت کیا ہے، کب ہوگی، جنت اور دوزخ کیا ہیں، زمان و مکان سے کیا مراد ہے، روح کیا ہے، فرشتے اور جن کس قسم کی مخلوق ہے۔ غرض کائنات کے بارہ میں اختلافات ہی اختلافات ہیں اور یہی وہ مقام ہے جہاں سب کے راستے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اس موقع پر چند ایسے عقیدے بیان کئے جاتے ہیں جن سے غیرت پیدا ہوگئی ہے۔

روح کو عام طور سے غیر فانی مانا گیا ہے۔ انسان کے ساتھ اس کی روح نہیں مرتی ہندو مذہب پونر جنم کا قائل ہے، روح قالب بدلتی رہتی ہے جیسے مرنے والے کے کرم ہوتے ہیں ویسا ہی اس کو جنم ملتا ہے آخر میں جب وہ بالکل پاک صاف ہو جاتا ہے تو اس کو مکتی مل جاتی ہے اور سورگ میں چلا جاتا ہے۔

بدھ مذہب میں بھی پونر جنم ہے، یہاں کرم پر بہت زور دیا گیا ہے، انسان تزکیہ نفس سے جب بالکل پاک ہو جاتا ہے تو آواگمن سے رہائی پا کر نروان حاصل کرتا ہے اس وقت وہ فنا فی اللہ ہو جاتا ہے اور جس طرح دریا سمندر میں ضم ہو جاتا ہے اسی طرح آتما پرماتما سے مل جاتی ہے

مسیحیت اور اسلام اس کے قائل نہیں ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح کبھی خدا میں نہیں مل سکتی صیہونیت کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ مرنے کے بعد روح عالم برزخ میں چلی جاتی ہے جب قیامت برپا ہوگی تو اسے اٹھایا جائے گا اور حساب کتاب ہوگا اس کے اعمال کے لحاظ سے جنت یا دوزخ میں ڈالا جائے گا۔

مزدیسنی (زرتشتی) میں روح غیر فانی ہے گردش [illegible] کائنات کے ساتھ پیدا ہوئی اور [illegible] ہے۔ قیامت کے دن [illegible] جنت [illegible] [illegible] دوزخ میں [illegible] اور پاک [illegible]

مسلمانوں میں بھی مروجہ تصور یہی ہے۔

تخلیق کائنات، مسیحی عقیدہ :

خدا نے ابتدا میں زمین و آسمان کو پیدا کیا۔ زمین سنسان تھی، اندھیرا چھایا ہوا اور خدا کی روح پانی کی سطح پر جنبش کرتی پھرتی تھی۔ خدا نے کہا روشنی ہو جا اور روشنی ہو گئی۔ خدا نے روشنی کو دن کہا اور تاریکی کو رات، پھر شام ہوئی اور صبح ہوئی۔ اس طرح پہلا دن ہوا۔

اسی طرح روز بروز خدا نے وہ تمام چیزیں پیدا کیں جو زمین و آسمان میں ہیں، سورج، چاند، ستارے، درخت، جانور، پرندے اور چوپائے بنائے اس طرح چھ دن میں کائنات کی تکمیل ہوئی۔ ایک ایک دن لاکھوں برس کا تھا۔ یہی عقیدہ یہودیوں کا ہے۔

ہندو مت کا عقیدہ

اس میں بھی ارتقائی مدارج معلوم ہوتے ہیں۔ برہم نے چاہا ایک سے زیادہ ہو جاؤں، چنانچہ آکاش پیدا ہوا، پھر ہوا ہوئی، اس کے بعد اگنی جل اور دھرتی بنی۔ حیات حیوانی سے شروع ہوئی۔ اس کی ابتدا کچھوے سے ہوئی، کائنات کی عمر چار یگوں پر محیط ہے۔ ست یگ ۱۷ لاکھ سال کا، ترتیا یگ ۱۲ لاکھ کا، دواپر یگ ۸ لاکھ کا اور کل یگ چار لاکھ سال کا ہے۔ ایک ہزار چار دور یگوں کے بعد پرلے ہو جاتی ہے۔ بہت دفعہ پرلے آ چکی ہے اور آتی رہے گی۔ اب تک کائنات کو ۲ ارب سال ہو چکے ہیں۔

مسلمانوں کا عقیدہ ان سب سے الگ ہے جو خدا نے کن کہا تو ہو گیا" اور کائنات میں [illegible]

سجدہ کرنا۔ انسان کے علاوہ ایک اور مخلوق پیدا کی جو ہمیں دکھائی نہیں دیتی، اس کی پیدائش آگ سے ہوئی۔

ایک عقیدہ ایسا ہے جس پر سب متفق ہیں، وہ یہ کہ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں صرف یہی ایک دنیا نہیں ہے۔ اس کے ماورائے ایک اور عالم ہے جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے، وہ عالم بالا ہے جو ہماری دنیا کی علت غائی ہے، ہماری یہ دنیا ختم ہو جائے گی، وہ عالم باقی رہیگا، اس کے مقابلہ میں ہماری یہ دنیا ہیچ ہے۔

زمان و مکان کا مسئلہ اب تک حل نہیں ہو سکا ہے۔ تمام مادی چیزیں جگہ گھیرتی ہیں، یعنی وہ وزن رکھتی ہیں، ان کی لمبائی، چوڑائی اور اونچائی ہوتی ہے۔ ان میں کی ایک چیز دوسری چیز کے قریب ہوتی ہے یا دور، دائیں طرف ہوتی ہے یا بائیں طرف غرض ہم کسی مادی چیز کا تصور نہیں کر سکتے جو جگہ نہیں گھیرتی۔

اسی طرح غیر مادی چیزیں ہیں مثلاً خواہشات، خیالات، کسی تصویر کا حسن یا موسیقی کی ایک تان، یہ سب جگہ نہیں گھیرتیں، مطلب یہ ہوا کہ لامکان نظام غیر مادی نظام ہے

ہماری روزمرہ کی زندگی میں کچھ چیزیں ہیں، جن کا تعلق وقت سے ہے مثلاً ایک قلم یا کاغذ کا ایک پرزہ اس وقت سے الگ ہے جس وقت وہ بنا تھا اور اس وقت سے قریب ہے جب وہ ذرہ ذرہ ہو جائے گا اور زمانہ کے لحاظ سے پرانا ہوتا چلا جائے گا۔ جو کچھ اس پر گزرتا ہے تو ایک واقعہ سے پہلے یا بعد کو واقع ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہم کسی ماضی یا آئندہ واقعہ کا تصور نہیں کر سکتے جس کا تعلق زمانہ سے نہ ہو

جب ہم لازمانی چیزوں کا تصور کرتے ہیں، ان کو آسانی [illegible]

[illegible]

ایک چیز جو ہمیشہ ہر زمانہ میں موجود رہے گی۔ مثلث متساوی الساقین کے قاعدے کے دونوں زاویے برابر ہوتے ہیں۔ جبر و مقابلہ اور اقلیدس کے یہ مسلمات لازمان ہیں۔

زمان و مکان کے بارہ میں کسی قطعی نتیجہ پر پہونچنا محال ہے۔ ہندو مت میں وقت یعنی مہا کال بھگوان ہے، اسی طرح اننت، جس کا انت نہیں، وہ بھی بھگوان ہے۔

ایران میں ایک مذہب زروان تھا جو وقت کو خدا مانتا تھا، بلخ کے علاقہ میں اب بھی کچھ قبیلے زروانی ہیں، وہ وقت کو خدا مانتے ہیں۔

خدا نے دنیا کو کیوں پیدا کیا اس بات کو خدا ہی جانتا ہے۔ اس مسئلہ پر جو بحثیں ہوئی ہیں، وہ اس قسم کی ہیں مثلاً افلاطون کہتا ہے" ایک کامل ہستی کو تخلیق کے لئے کسی محرک کی ضرورت نہیں ایسی چیزیں وجود میں لاتا، جو پہلے نہیں تھیں، اس کا مطلب تغیر ہے، یہ تبدیلی بہتری کے لئے ہوگی یا بدتری کے لئے۔ اگر بہتری کے لئے تھی تو گویا قدرت کاملہ میں کچھ کمی تھی، جو پوری ہو گئی۔ یہ اعتراض ذات باری پر ہوتا ہے۔ دوسری صورت میں اگر یہ تبدیلی بدتری کے لئے تھی تو خدا جو خیر مطلق ہے، شر کیوں پیدا کرتا لہذا خدا نے یہ دنیا نہیں بنائی۔

خیر و شر

دنیا میں دو بڑے اصول ہیں، ایک خیر دوسرا شر۔ کائنات کے ابتدا ہی سے ان دونوں میں کشمکش جاری ہے۔ نیکی اور بدی دونوں انسان کے عمل میں ہیں۔ مزدہ یسنی زرتشتی مذہب میں اس پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ زرتشتی مذہب میں [illegible] ہے۔ اہرمن مستقل نہیں ہے، اس کو اہورمزد یزدان نے پیدا کیا ہے، ان کی مثال [illegible] بالکل اسی طرح جیسے [illegible]

اسلام میں شیطان سے پناہ مانگی گئی ہے۔ ہندومت میں شیطان کا تصور نہیں ہے اس کی جگہ مایا ہے جس کا جال پھیلا ہوا ہے۔

جنت اور دوزخ

تمام بڑے مذاہب میں جنت اور دوزخ کا تصور موجود ہے البتہ ان کی نوعیت میں فرق ہے۔ جنت آسمان پر ہے اس میں باغ، سبزہ اور نہریں ہیں لیکن مزدہ یسنی زرتشتی مذہب میں جنت اچھی جگہ یا امن کی جگہ ہے اور بس۔

ہندومت میں یہ عقیدہ ہے کہ سورگ میں رہنے کے بعد آتما کو دنیا میں آنا پڑتا ہے اور پھر آواگمن کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے۔ اسی طرح دوزخ کے بارے میں اختلافات ہیں۔ یہ بری جگہ ہے اس میں آگ ہے لیکن سکنڈے نیویا (سویڈن ناروے) والوں کی دوزخ میں برف بھری ہوئی ہے۔ ہندومت میں عقیدہ ہے کہ دوزخ کی سزا بھگتنے کے بعد روح کو پھر دنیا میں آنا پڑتا ہے اور پھر وہی آواگمن کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے۔

اس قسم کے عقیدے اور بھی ہیں جن سے بےگانگی پیدا ہو گئی ہے، اس کے برخلاف اخلاقی اصول ایک سے ہیں۔ اگر ہر آدمی اپنے مذہب کی اخلاقی تعلیم پر عمل کرے تو یہ دنیا جنت بن جائے۔

ڈاکٹر احتشام احمد ندوی

معرّی کی دو شخصیتیں

ابوالعلا معرّی کا شمار دنیا کے عظیم مفکرین میں ہوتا ہے، اس نے مشرق ہی نہیں مغرب کے دماغوں کو بھی متاثر کیا ہے، اس نے زندگی کو ایک نیا موڑ دیا ہے، اس کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اس نے زندگی کی ان راہوں کو جس پر اس وقت لوگ گامزن تھے اختیار نہیں کیا۔ بلکہ ان فرسودہ راہوں سے ہٹ کر فکر کی نئی راہیں تلاش کیں۔ یوں تو معری ایک عظیم شاعر، بہترین نثار اور صاحب فکر فلسفی کی حیثیت سے مشہور ہے۔ لیکن جو چیز اس کی ان صلاحیتوں کو جاندار بناتی ہے وہ اس کا تنقیدی نقطۂ نظر ہے۔ وہ بحیثیت ادیب، شاعر اور فلسفی، کائنات کی ہر شے پر ایک ناقد کی حیثیت سے نگاہ ڈالتا ہے، اور اپنے ماحول اور سوسائٹی کے سامنے ایک ناقد کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے[1]۔

معری نے عربی ادب کو ایک نیا حسن اور نکھار بخشا ہے اس نے روایتی شاعری کو چھوڑ کر شاعری کے نئے انداز اختیار کئے ہیں جن میں زندگی کے حقیقی مسائل سے بحث کی ہے۔ اس سے قبل کی عربی شاعری فکر سے عاری نظر آتی ہے۔ متنبی کے یہاں کچھ فلسفیانہ اسلوب ملتا ہے مگر زندگی کے مسائل کا بیان اس کے یہاں بھی بہت کم ہے۔ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ معری نے پہلی بار عربی شاعری کو مسائل زندگی کا ترجمان کے لائق بنایا۔

۱۔ ملاحظہ ہو ابوالعلاء ناقد المجتمع، نکۃ المحاسن

تعجب تو یہ ہے کہ معری جو چار سال کی عمر میں اندھا ہو گیا تھا اور چیچک نکلنے پر جو سرخ پٹی اس کی آنکھوں پر باندھ دی گئی تھی اس کا رنگ تو اسے یاد رہ گیا تھا اور کوئی رنگ وہ نہ جانتا تھا لیکن جب وہ اپنی شاعری میں تشبیہ و استعارے استعمال کرتا ہے تو نزاکت و لطافت کی اس انتہا پر پہنچ جاتا ہے کہ پڑھنے والا محو حیرت رہ جاتا ہے۔ معری کی نثر بھی انھیں خصوصیات کی حامل ہے۔ اس کی اکثر کتابیں صلیبی جنگوں کی نذر ہو گئیں موجودہ کتابوں میں "رسالۃ الغفران" کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ یہ ایک ایسی شہرہ آفاق اور عجیب و غریب کتاب ہے جس کی مثال دوسری زبانوں میں بھی ملنی مشکل ہے۔ اسی طرح نظم میں "لزوم مالایلزم" یا "لزومیات" اس کا فنی شاہکار ہے۔ اس کی اہمیت "سقط الزند" سے کہیں زیادہ ہے۔ ان دونوں کتابوں میں معری ذہنی اور نظریاتی کشمکش کا اظہار کرتا ہے۔ وہ ایک طرف زندگی کے عام مسائل اور دوسری طرف اپنی سوسائٹی کے مخصوص مسائل کو سامنے لاتا ہے۔ معری نے جن مسائل سے تعرض کیا ہے ان کا احاطہ تو مشکل ہے مگر عام طور سے یہ مسائل اس کے یہاں ملتے ہیں۔ وجود باری، مذہب اور اس کی کشمکش، حشر و نشر، معاد، جنت و دوزخ، یہودیت، عیسائیت، ضبط ولادت، سماج میں عورتوں کی حیثیت، زندگی کا تصور، فنا و بقا کے نظریات، حسب و نسب، تناسخ کے مسائل، جانوروں پر شفقت، جنوں کی حقیقت، حضرت علی کی [illegible] الحاد، شاعری، تعلیم، عزت و عبادت اور اسی قسم کے بے شمار مسائل حیات ہیں جن کے متعلق اس نے اظہار خیال کیا ہے۔ "رسالۃ الغفران" کی زبان پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر [illegible] لکھتے ہیں کہ

"اگر اس عہد میں یہ زبان استعمال کی جائے تو بہت ہی نامعقول بات ہوگی کیونکہ اس کی زبان حد سے زیادہ غریب الفاظ سے پُر ہے۔"

لیکن آگے [illegible]

چونکہ معری اپنے ماحول اور اپنے سماج سے ڈرتا تھا اس لئے الحاد
کے الزام سے بچنے کے لئے وہ ایسی زبان استعمال کرتا تھا جس کو
عوام الناس نہ سمجھ سکیں[۱]۔"

معری کو قدرت نے بہت سی نعمتوں سے نوازا تھا۔ اس کا حافظہ اتنا قوی تھا کہ جو وہ سمجھتا تھا اور جو نہیں سمجھتا تھا سب کو یاد کر لیتا تھا۔ ایک بار دو شخصوں میں معری کے سامنے کسی حساب کے بارے میں لڑائی ہونے لگی، معری نے کہا تم لوگ کیوں لڑتے ہو مجھے وہ پورا حساب یاد ہے[۲]۔ یہ حافظہ کی قوت تھی جس نے اس کو اتنا صاحب علم بنا دیا تھا۔ ہندوستان، ایران اور یونان کے فلسفیانہ علوم میں جو اس نے بڑی محنت سے حاصل کئے تھے وہ اس کے ذہن میں پوری طرح مستحضر تھے اور اُن سے اُس نے فکر و نظر حاصل کی تھی۔

معری کے یہاں ہمیں بڑا تضاد ملتا ہے اور تضاد کے اس نشیب و فراز میں اس کی دو شخصیتیں نظر آتی ہیں۔ ایک وہ جو "لزومیات" میں نظر آتا ہے اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معری ایک زاہد، متقشف اور تارک الدنیا فلسفی ہے وہ زندگی سے بیزار نظر آتا ہے، مختلف عقائد پر بحث کرتا ہے، زندگی کے مصائب اور اس کی بیچارگی پر غصہ ظاہر کرتا ہے، ہر ذی حیات کو اتنا ہی قابل احترام سمجھتا ہے جتنا خود انسان کو۔ وہ کہتا ہے کہ محض اس لئے جانوروں کی جان کے درپے ہو جانا کہ وہ انسان سے کمزور ہیں انسانیت نہیں درندگی ہے۔ وہ ایک بار بیمار ہوتا ہے، طبیب تیتر کھانے کا مشورہ دیتا ہے۔ اس کے پاس ایک بھنا ہوا تیتر لایا جاتا ہے

۱۔ ذکری ابی العلاء، از طٰہٰ حسین مقدمہ اللزومیات

۲۔ ابوالعلاء معری وما الیہ، تاریخ الادب العربی [illegible]

اس کو وہ ہاتھ سے ٹٹول کر کہتا ہے:

"اے مسکین پرندے، افسوس کہ تجھے ضعیف سمجھ کر یہ لوگ لائے ہیں ان کو شیر کے بچہ کو لانے کی جرأت نہ ہو سکی۔"

علامہ اقبال نے اس واقعہ کو بڑی خوبی سے نظم کیا ہے اور اردو داں طبقہ کو معری کی عظیم شخصیت سے روشناس کرایا ہے:

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات
اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اسی ترکیب سے ہو مات
یہ خوانِ تر و تازہ معرّی نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ غفران و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ ذرا یہ تو بتا تو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو
دیکھے نہ تری آنکھوں نے فطرت کے اشارات
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

وہ شدت سے جانوروں پر شفقت کا قائل نظر آتا ہے، جانوروں پر اس کے رحم کا یہ حال ہے کہ ایک مچھر کی موت پر اس کا رثیہ لکھتا ہے۔ کبوتروں کی زندگی کا نقشہ کھینچتا ہے اور بتاتا ہے کہ کس طرح ایک ظالم انسان مچھروں کے عیش میں خلل انداز ہوتا ہے[1]۔ وہ بادشاہ اور مچھر

۱۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے انسانوں کی نیند میں اور عیش میں مچھر خلل انداز ہوتے ہیں۔

میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ دونوں کو زندگی عزیز ہے اور دونوں یکساں اس کی حفاظت کرتے ہیں۔

کلاھما یتوقی والحیاۃ لہ   عزیزۃ ویروم العیش محتاجا

ان دونوں میں سے ہر ایک (مصائب سے) بچتا ہے اور زندگی کو عزیز رکھتا ہے اور بے سروسامانی کی حالت میں جینے کا قصد کرتا ہے۔

معری کو مختلف فلسفوں کے مطالعہ نے عجیب کشمکش میں مبتلا کر دیا تھا اس کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ وہ کیا کرے، وہ مذہبی اختلافات سے اس قدر گھبرایا کہ اس نے صاف کہہ دیا۔

کل یعزز دینہ   یالیت شعری ما الصحیح

ہر شخص اپنے دین کو معزز بتاتا ہے، کاش کہ یہ معلوم ہو جاتا کہ کون صحیح ہے۔

ان الشرائع القت بیننا احنًا   وعلمتنا افانین العداوات

مذاہب نے ہمارے درمیان بغض پیدا کر دیا ہے، اور ہمیں طرح طرح کی عداوتیں سکھائی ہیں۔

معری عورتوں کا مخالف تھا وہ کہتا تھا کہ دنیا کے تمام مصائب و آلام کا منبع شادی ہے۔ انسانیت کی سعادت کا دن وہ ہوگا جب عورتیں یہاں نہ رہ جائیں گی۔ والدین بچہ کو دنیا میں لاکر اس کو مبتلائے آلام کر دیتے ہیں اس لئے وہ شادی کو عظیم گناہ تصور کرتا تھا اور کہتا تھا کہ جب ہم نے اس دنیا کی بے رنگی دیکھ لی تو پھر ہمیں لاکھوں کروڑوں بے گناہ روحوں کو اس دنیا کی تلخیوں میں لاکر انہیں پریشان کرنا محض ظلم و تعدی اور نفسانی خواہشات کو پورا کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ شادی کا نہیں بلکہ نسل افزائی کا مخالف تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر شادی کے بغیر چارہ کار نہ ہو تو بانجھ عورتوں سے شادی کرنی چاہئے۔ وہ اپنی موت کے وقت

وصیت کرتا ہے کہ اس کی قبر پر یہ شعر لکھ دیا جائے۔[1]

هذا جناه أبي علي   وما جنيتُ على أحد

یہ (میرا وجود) میرے باپ کا کیا ہوا گناہ تھا۔ اور میں نے کسی پر گناہ نہیں کیا۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ناظم دارالعلوم ندوۃ العلماء نے جب شرق اوسط کا دورہ کیا تو انھیں معرّی کی قبر کی زیارت کا بھی موقع ملا، چنانچہ وہ اپنے عربی سفرنامہ "مذاکرات سائح فی الشرق العربی" میں لکھتے ہیں کہ حکومت نے قبر کے پاس ایک کتب خانہ قائم کر دیا ہے اور اس جگہ کو مزین کر دیا ہے۔ میں نے وہ شعر تلاش کیا جس کے لکھنے کی معری نے وصیت کی تھی لیکن کہیں نہیں ملا البتہ کسی شریر لڑکے نے مذکورہ بالا شعر کاغذ پر لکھ کر قبر پر لٹکا دیا تھا۔[2]

معری کی یہ شخصیت جس میں یاس، غصہ اور بیزاری پائی جاتی ہے۔ درحقیقت اس کے اُن ذاتی حالات کا بھی نتیجہ تھا جن میں وہ ابتدا ہی سے گھرا رہا۔ اس کے تخیل کی یہ مایوس دنیا درحقیقت ایک طرف ذاتی حالات کی یاس انگیزی اور دوسری طرف ذہنی بے سکونی کی تعمیر کردہ تھی۔ معری کے حالات پر نظر ڈالنے سے بڑی حد تک اُن عناصر تک رسائی ہو جاتی ہے جنھوں نے اس کی زندگی کو حسرت کدہ بنا دیا تھا، انھیں عناصر نے اسے مجبور کیا کہ وہ لزومیات میں ایک ایسے کردار کی تصویر کشی کرے جس میں امید کی کوئی جھلک نہ ہو۔

معری کے ذہن کی تعمیر میں بہت سے حالات کارفرما رہے ہیں، وہ "معرّہ" میں پیدا ہوا۔ پھر شام گیا، وہاں سے طرابلس کا سفر کیا اور وہاں کے کتب خانہ سے استفادہ

۱۔ تاریخ الادب العربی احمد حسن زیات فصل ابوالعلاء المعری

۲۔ مذاکرات سائح فی الشرق العربی

کیا لوٹتے وقت راہ میں ایک "دیر" ملا۔ وہ وہاں اتر گیا اور یہودی و عیسائی مذاہب سے علمی و عملی واقفیت بہم پہونچائی، اس کے بعد ہندی و یونانی فلسفے کی تلاش میں بغداد پہونچا، چونکہ بغداد اس وقت اسلامی دنیا کا قلب تھا اس لئے معری کی یہاں بڑی قدر و منزلت ہوئی لیکن حاسدوں کی وجہ سے وہ بڑی مشکلات میں مبتلا ہو گیا۔ اس کے عقائد جمہور اُمت سے مختلف تھے اس لئے لوگوں نے اس کو زندیق و دہریہ مشہور کر دیا، اسی دوران اس کی والدہ کی وفات کی خبر اس پر بجلی کی طرح گری اور وہ دوبارہ معرہ واپس چلا گیا۔ حالات کی ناسازگاری اور مختلف فلسفوں کے اثرات نے اس کی طبیعت میں ایک عجیب تکدر پیدا کر دیا تھا اس لیے دنیاوی لذتوں کو اس نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ وہ فرش پر لیٹتا، موٹا جھوٹا کھانا، گوشت سے قطعاً پرہیز کرتا اور زندگی تصنیف و تالیف میں بسر کرتا۔ یاسیت کا یہی پہلو لزومیات میں کھل کر سامنے آگیا ہے۔

اب معرّی کی دوسری شخصیت کو لیجئے جس میں وہ بہت پُر مذاق نظر آتا ہے۔ وہ ایک جری ادیب اور سماج کا باغی بن کر سامنے آتا ہے۔ وہ ان قیود و معتقدات کا مذاق اڑاتا ہے جن کو سماج نے جنم دیا ہے۔ اس طنز و مزاح میں وہ کبھی کبھی مذہبی حدود سے تجاوز کر جاتا ہے اور اسی ہنسنے ہنسانے میں اپنے نظریات کا اظہار کر جاتا ہے اس کی یہ شخصیت جو پہلی شخصیت سے بالکل مختلف ہے تمام و کمال "الغفران" کے صفحات میں نظر آتی ہے۔ معری کی ان دو مختلف شخصیتوں کے سامنے رکھنے اور اس کے حالات پر غور کرنے سے کچھ ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ایک طرف حالات کی نامساعدت نے اور دوسری طرف فلسفہ کی ذہنی الجھن نے اس کو بغاوت پر آمادہ کر دیا ہے۔ مصائب کے ہجوم میں بغاوت کے امکان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ طہٰ حسین کی تحریروں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ معرّی اپنے سماج و مذہب کے متعلق بہت کچھ لکھنا اور کہنا چاہتا تھا مگر وہ سوسائٹی کے خوف سے سہمتا تھا۔ (مقدمۂ الغفران، ذکر ابی العلاء معرّی)

"رسالۃ الغفران" ایک عظیم ادبی و تنقیدی کتاب ہے اس کو دیکھ کر ڈاکٹر طٰہٰ حسین فرماتے ہیں "معری نے یہ کتاب اپنے زمانہ کے لیے نہیں بلکہ موجودہ دور کے لیے لکھی تھی" معری نے اس کتاب میں اپنے سماج کی ذہنی کشمکش کی اور زیادہ نقاب کشائی کی ہے۔ اس نے بے شمار ملحدوں اور زندیقوں کا ذکر کیا ہے، منصور حلاج کا قصہ بیان کیا ہے اور ایسے بہت سے طبقوں کو سامنے لایا ہے۔ ہندوؤں کے تناسخ و حلول کا بھی ذکر "رسالۃ الغفران" میں موجود ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ معری کے ایک معاصر ابن القارح نے عربی شعراء کے متعلق ایک کتاب لکھی تھی جس میں ان کے جنتی یا جہنمی ہونے کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی تھی لیکن معری کی رائے میں بہت سے وہ شعراء جنتی تھے جن کو ابن القارح نے جہنمی قرار دیا تھا اس لئے اس نے ڈرامہ کے انداز پر ایک کتاب لکھی جس میں حساب و کتاب کے علاوہ جنت و دوزخ کی بھی پوری تصویر کشی کی ہے اور وہاں عربی شعراء کو دکھلایا ہے اور اُن سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا اس سلسلہ میں اس کا بھی التزام کیا کہ ہر شاعر کے عمدہ یا خراب مگر مشہور اشعار کا ذکر آجائے اور وہی ان کی جزاء و سزا کا سبب ثابت ہوں۔ اس داستان میں کہیں کہیں استہزائی کیفیت بھی ہے۔ مثلاً ایک شخص سفارش کے ذریعہ جنت کے دروازے پر پہونچ کر دھوکہ سے اندر گھس جاتا ہے اور داروغہ جنت منہ دیکھتے رہ جاتے ہیں اس قبیل کی اور باتیں بھی کتاب میں موجود ہیں۔

عالم آخرت میں معری نے شعراء سے مختلف فیہ اشعار کے متعلق سوالات اور اس انداز سے تنقیدی بحثیں کی ہیں جن سے عربی شاعری کا پورا ماحول سمجھ میں آجاتا ہے۔
اس کتاب میں تین ایسی خصوصیتیں ہیں جن کی وجہ سے اس کا شمار دنیا کی عظیم کامیڈی میں ہوتا ہے۔ پہلی خصوصیت یہ ہے کہ زبان اگرچہ مشکل ہے مگر اسلوب بیان بہت انوکھا اور ڈرامہ سے مشابہ ہے۔ دوسرے ادبی تنقید کا اچھا خاصہ مواد اس میں موجود

ہے [illegible] ری خصوصیت اس کا طنز و مزاح ہے جو اس دور کی زندگی کی نظریاتی کشمکش کا آئینہ دار[1]
ہے۔

معری نے رسالۃ الغفران میں جو کردار پیش کیا ہے اس میں محض ظرافت ہی نہیں ہے بلکہ اس سلسلے میں وہ اپنے نظریات بھی بیان کر گیا ہے۔

معری کی ان دونوں شخصیتوں میں اس دور کے ماحول اور سماج کی پوری تصویر موجود ہے اور اس کی زندگی کے حالات نے جو اثرات اس کے ذہن و فکر پر مرتب کئے تھے ان کا پورا پرتو ان دونوں شخصیتوں میں نظر آتا ہے۔ ان کرداروں کی تعمیر میں کہیں اس کے ذاتی حالات کو دخل ہے اور کہیں اس کے سماج کو۔

اب ذرا اس دور پر نظر ڈالئے جبکہ لوگوں کے ذہن ایک طرف دینی اور اسلامی فلسفۂ حیات سے متاثر تھے اور دوسری طرف نئے فلسفوں کا اثر قبول کر رہے تھے۔ عیسائیوں سے عربوں کو جو یونانی کتابیں ملی تھیں ان کے اثرات معری کے دور میں پورے طور پر مرتب ہو چکے تھے۔ ہندوستان سے جو کتابیں گئی تھیں ان کا اثر اگرچہ کم پڑا تھا لیکن وہ بھی کچھ نہ کچھ اثر ڈال رہی تھیں اور کسی نہ کسی حد تک فلسفیانہ ذہن کو اپیل کرتی تھیں، اس زمانے کے حالات کا اگر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فکر و نظر کی بے اطمینانی عام تھی اور ذہنی آسودگی بہت کم رہ گئی تھی۔ اس طرح اس دور کی سوسائٹی کا گہرا مطالعہ کرنے والے کو معری کی اس شخصیت میں جو اس نے "الغفران" میں پیش کی ہے کوئی اجنبیت نظر نہیں آتی۔ کیونکہ معری اس طبقہ سے تعلق رکھتا تھا جو صرف سوسائٹی میں رہتا ہی نہ تھا بلکہ اس کے مسائل پر تنقیدی نظر بھی رکھتا تھا اور ان کے بارے میں غور و فکر بھی کرتا تھا صرف یہ ثابت کر دینے سے کہ وہ مسلمان تھا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ بلکہ اس

۱۔ جیسا عبدالعزیز میمن نے "ابو العلاء المعری و ما الیہ" میں کیا ہے۔

کی کتابیں اس کو اور الجھا دیتی ہیں۔ ذاتی زندگی میں وہ مذہبی اعمال کا پابند ضرور تھا مگر اس کی کتابوں کے مطالعہ اور "لزومیات" اور "الغفران" کے مختلف کرداروں پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی ذہنی زندگی آسودہ نہ تھی اور اس کشمکش کا اظہار اس نے کبھی یاسیت میں اور کبھی استہزائی کیفیت میں کیا ہے۔

موجودہ دور میں جس شخص نے ابو العلاء معری کے بارے میں گہرے مطالعہ اور غور و فکر سے لکھا ہے وہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین ہیں جنھوں نے قاہرہ یونیورسٹی میں اس موضوع پر ڈاکٹریٹ کیا تھا انھوں نے "ذکری ابی العلاء" کے علاوہ "صوت ابی العلاء" اور متفرق مقالوں میں معری کو عباسی دور کے ہیرو کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

معری کی یہ دو شخصیتیں بہ ظاہر مختلف معلوم ہوتی ہیں لیکن درحقیقت ایک پہلو دوسرے پہلو سے تعلق رکھتا ہے۔ معری کی کتابوں خصوصاً لزومیات اور الغفران میں جس شخصیت نے اس کے افکار کی دنیا تعمیر کی ہے وہ ایک دلچسپ موضوع بحث ہے۔ معری کی اس دو رخی شخصیت کا تعلق عمل سے کم اور غور و فکر میں محنت سے زیادہ ہے۔ ایک طرف وہ دنیا سے بالکل الگ اور ہر پابندی سے آزاد ہے، نہ اجتماعی زندگی میں شریک ہے نہ اہل و عیال کے جھگڑوں میں مبتلا ہے۔ تصنیفی اور تعلیمی زندگی کے بعد جو وقت اس کو ملتا ہے وہ غور و فکر میں صرف کرتا ہے۔ پڑھنے والے جو کچھ اس کو سناتے ہیں اس پر وہ تنہا بیٹھ کر غور کرتا ہے۔ اس کا فلسفہ اسی غور و فکر کا نتیجہ ہے[1]۔

معری نے جو کچھ بھی مطالعہ کیا اس پر اس نے پوری طرح غور و فکر کیا اور نظم و نثر میں اپنے ان خیالات کا اظہار کیا۔ معری کی ہر چیز میں دو رنگی موجود ہے جس پر حقیقی تضاد کا اطلاق ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ ایک طرف تو اس نے اپنے لئے تمام جائز لذتوں کو حرام

۱۔ مع ابی العلاء فی السجن فصل ۶

قرار دے لیا تھا اور اپنے اوپر سخت پابندیاں عائد کر لی تھیں مثلاً وہ زمین پر سوتا تھا۔ کسی محفل یا جلسہ میں شرکت نہ کرتا تھا۔ اشعار میں ایسے قافیوں کا اہتمام کرتا تھا جن کا استعمال عام طور سے شعراء نہیں کرتے۔ وہ ایک طرف سوسائٹی سے الگ گوشۂ تنہائی میں زندگی بسر کرتا تھا مگر معنوی طور پر اپنی تصانیف سے سوسائٹی پر چھایا ہوا بھی تھا۔ اس نے معاشرہ کے ہر پہلو پر سخت تنقیدیں کیں اور لوگوں کے قابل اعتراض اعمال و طرز فکر کا کھل کر مذاق اڑایا۔ مالداروں کی برائی کی اور غریب مزدور کی حمایت میں اشعار کہے۔ بقول ڈاکٹر طٰہٰ حسین لوگوں کی توجہ و عدم توجہ سے جتنی بے نیازی معرّی نے برتی ہے شاید کسی دوسرے فلسفی نے نہیں برتی۔[1]

عجیب طرفہ تماشہ یہ ہے کہ ایک طرف وہ اپنے خیالات سے لوگوں کو واقف بھی کرانا چاہتا ہے اور دوسری طرف خاموش بھی رہنا چاہتا ہے، اس نے اپنے اور لوگوں کے درمیان فرق کو ان اشعار میں بڑے سلیقے سے ظاہر کیا ہے:

خذی رائی وحسبك ذاك منی   علی ما فی من عوج وأمت

مجھ سے میری رائے لے لو یہ کافی ہے، باقی میری خامی کو چھوڑ دو جو کہ میرے اندر ہے

ماذا یبتغی الجلساء عندی   أرادوا منطقی وأردت صمتی

میرے پاس بیٹھنے والے مجھ سے کیا چاہتے ہیں؟ وہ میری باتیں سننا چاہتے ہیں اور میں خاموش رہنا پسند کرتا ہوں۔

یوجد بیننا امد قصیّ   فأمّوا سمتهم وأممت سمتی

ہمارے درمیان بڑا فاصلہ ہے لوگوں نے اپنی راہ کا قصد کیا اور میں نے اپنا راستہ اختیار کیا۔

عام لوگوں سے معرّی بالکل بے نیاز ہو کر ان کے سامنے اپنی رائے پیش کرنا چاہتا

۱۔ مع ابی العلاء فی سجنہ مصنفہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین

ہے البتہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کو اپنے افکار اور اپنی شخصیت میں ایک اجنبیت یا ناہمواری کا احساس ضرور تھا۔

معری کے عقائد ہمیشہ محل نزاع رہے۔ کچھ لوگ اس کو سچا صاحب ایمان تصور کرتے ہیں اور کچھ لوگ اس کو زندیق و ملحد قرار دیتے ہیں۔ یہاں بھی اس کی شخصیت کے کے دو رُخ سامنے آتے ہیں۔ مذہبی افکار میں اس کے یہاں بڑا تضاد ملتا ہے۔ اس کے مسلمان ہونے کا جتنا ثبوت ملتا ہے اسی قدر اشعار ایسے بھی مل جاتے ہیں جن میں انبیاء علیہم السلام کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ طٰہٰ حسین لکھتے ہیں کہ یہ محض شوخی ہے نہ کہ الحاد۔ لزومیات میں اس نے خدا کی غیر معمولی انداز سے تعریف کی ہے تو رسولوں کا مذاق کیوں اڑاتا۔[1] البتہ اس کی ذہنی کیفیت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو وہ چھپاتا نہیں بلکہ ظاہر کر دیتا ہے۔

معری کو زندگی میں مسلسل ناکامیوں نے قنوطیت کا علمبردار بنایا۔ اس کے حالات کی ناخوشگواری، اندھاپن، ذاتی زندگی میں ایک طرف والدین کا انتقال اور دوسری جانب بال بچوں سے محرومی نے اس پر عجیب و غریب اثرات ڈالے اور زندگی و افکار میں وہ توازن پیدا نہ کر سکا۔

اس نے معاشرہ پر سخت تنقیدیں کیں۔ اس نے صاف کہا کہ عوام الناس پر حکام ظلم کرتے ہیں اور ان کو فریب دے کر اپنا پیٹ بھرتے ہیں اس نے اس سیاسی و سماجی کشمکش کو ان اشعار میں معتوب کیا ہے۔

مل المقام فکم اعاشر امۃ　　　امرت بغیر صلاحہا امراءھا

میں کب تک اس قوم کے ساتھ رہوں جس کے امراء و حکام قوم کی خیرخواہی کے

۱۔ مع ابی العلاء فی سجنہ ص ۱۲۹ ـ ۱۳۰

خلاف احکام جاری کرتے ہیں۔

ظلموا الرعیۃ و استجازو اکیدھا   فعدوا مصالحھا وھم اجراءھا

انھوں نے رعیت پر ظلم کیا اس کے ساتھ مکر کو جائز رکھا اور اس کے مصالح کے ساتھ زیادتی کی حالانکہ وہ ہی ان کے مالک تھے۔

معری اُن خون چوسنے والے ظالم حاکموں کو صاف الفاظ میں ان کی اصل شکل دکھاتا ہے اور کہتا ہے:

وجوھکم حکف وافواھکم عدا   واکبادکم سود واعینکم زرق

تمہارے چہرے سیاہ ہیں تمھارے منہ حد سے تجاوز کرچکے ہیں، تمہارے سینے کالے ہیں اور تمہاری آنکھیں نیلی ہیں۔

وہ مذہبی پیشواؤں کے بارے میں کہتا ہے:

رویدك قد غررت وانت حر   بصاحب حیلۃ یعظ النساء

ذرا ٹھہرو! تم کو آزاد ہوتے ہوئے دھوکہ دیا گیا ایک ایسے دھوکہ باز نے دھوکہ دیا ہے جو عورتوں کو نصیحت کرتا ہے۔

یحرم فیکم الصہباء صبحًا   ویشربھا علی عمد مساء

صبح کو وہ شراب کو تم پر حرام قرار دیتا ہے اور شام کو خود عمداً پیتا ہے۔

یقول لکم غدوت بلا کساء   وفی لذاتھا رھن الکساء

وہ تم سے کہتا ہے کہ میں نے اس حال میں صبح کی کہ میرے پاس چادر نہ تھی حالانکہ وہ اس کی لذتوں میں گرفتار تھا۔

وہ ادیبوں پر اس طرح تنقید کرتا ہے:

ما ادب الاقوام فی کل بلدۃ   الی المین الا معشر الادباء

ہر شہر میں جھوٹ کی تعلیم ادیبوں نے ہی دی۔

فانفرد ما استطعت فالقائل الصا   دق يضحي ثقلا على الجلساء

جہاں تک ہو سکے لوگوں سے الگ رہو کیونکہ سچ کہنے والا اہل مجلس پر بوجھ بن جاتا ہے۔

ان اشعار میں شاعر معاشرہ کے سیاسی، مذہبی، اخلاقی اور اجتماعی معائب کی نشان دہی کر کے اس سے دور رہنے کی تلقین کرتا ہے[1]۔

اس تنقید کے باوجود وہ معاشرہ کے سامنے کھل کر نہیں آتا۔ وہ حقیقت اور مجاز کے چکر میں پڑ کر اپنے کردار کو دو رخوں میں پیش کرتا ہے اس لئے ایک شخص کے لئے یہ معلوم کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے کہ شاعر کی اصل غرض کیا ہے؟ کیونکہ دونوں قسم کے رجحانات کا ثبوت اس کے کلام سے مل جاتا ہے وہ خود کہتا ہے:

ليس على الحقيقة كل قولي   ولكن فيه اصناف المجاز

میری ہر بات حقیقت پر مبنی نہیں ہے اس میں مختلف قسم کے مجاز بھی شامل ہیں۔

ولا تقيد على لفظي فاني   مثل غيري تكلمي بالمجاز

میرے لفظوں پر پابندی مت لگاؤ میں بھی دوسرے لوگوں کی طرح مجاز میں گفتگو کرتا ہوں

اهوى الحياة وحسبي من معائبها   اني اعيش بتمويه وتدليس

میں زندگی سے محبت کرتا ہوں حالانکہ اس کے معائب میں میرے لئے یہ امر کافی ہے کہ میں مکر و فریب میں زندگی بسر کر رہا ہوں۔

فاكتم حديثك لا يشعر به احد   من رهط جبريل او من ابليس

اپنی بات کو چھپاؤ حتیٰ کہ جبریل اور ابلیس کی جماعت میں سے کسی کو خبر نہ ہو۔

۱۔ تجدید ذکری ابی العلاء از طہ حسین ص ۲۵۲

اس کے ان ہی خیالات نے اس کی دو شخصیتیں علیحدہ کر دی ہیں اور معاشرہ سے ڈر کر اس نے ایک جانب الحاد سے بچنا چاہا اور دوسرے جانب اس کا اظہار بھی مختلف ترکیبوں سے کیا مگر معری کی یہ سب تدبیریں بے کار ثابت ہوئیں۔ اس پر زندیقیت کا الزام لگایا گیا اس نے عمداً اپنی شخصیت کو معمہ بنایا اسی بنا پر طہٰ حسین نے اپنی کتاب میں ایک باب "تقیة ابی العلاء" ابوالعلاء معری کا تقیہ قائم کیا ہے۔[1]

معری کی قنوطی اور استہزائی دونوں شخصیتوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کہ اس کے فلسفۂ حیات کا صرف ایک اصول تھا جس پر وہ ہر چیز کو پرکھنا چاہتا ہے یعنی عقل۔ وہ عقل کو حقائق کی جانچ کا صحیح معیار قرار دیتا ہے۔ عقل کے بارے میں وہ تمام اسلامی فرقوں سے مختلف رائے رکھتا ہے۔ اس کا نظریہ معتزلہ سے بھی زیادہ سخت ہے[2] وہ عقل کے بارے میں اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے :

یرتجی الناس ان یقوم امام ناطق فی الکتیبة الخرساء

لوگ اس امید میں بیٹھے ہیں کہ کوئی امام ناطق مسلح لشکر کے ساتھ ظاہر ہوگا !

کذب الظن لا امام سوی العقل مشیراً فی صبحہ والمساء

ظن نے جھوٹ کہا صبح و شام میں عقل اصل مشیر ہے اور اس کے سوا کوئی امام نہیں۔

فاذا اطعتہ جلب الرحمة عند المسیر والا اساء

جب تم عقل کی پیروی کروگے تو وہ سفر و حضر میں تم پر رحمت کی بارش کرے گی۔

۱۔ تجدید ذکری ابی العلاء ص ۲۶۲

۲۔ ایضاً باب اصول فلسفة ابی العلاء

میرا خیال یہ ہے کہ معاشرہ کے دباؤ نے اس کے اندر دورنگی پیدا کی ورنہ اگر آزاد فضا اس کو ملتی تو وہ محض "عقل پرست" ثابت ہوتا جیسا کہ مذکورہ اشعار سے محسوس ہوتا ہے۔ البتہ یہ تعجب ہوتا ہے کہ ایسے معاشرہ میں جہاں ملحدوں اور زندیقوں کا زور تھا معری کو اپنے خیالات چھپانے یا ان کو مشکل زبان میں پیش کرنے اور حقیقت و مجاز میں قارئین کو پھنسانے کی کیا ضرورت تھی۔ اصل میں اس کے اندر معاشرہ سے کھل کر بغاوت کی ہمت نہ تھی جس کی وجہ سے اس کے پورے ادب میں یہ پیچیدگی اور افکار میں تضاد کی کیفیت پیدا ہوگئی۔

محمد حسین حسّان کا انتقال

جامعہ ملیہ کے ایک قدیم کارکن، ماہنامہ 'پیام تعلیم' کے اڈیٹر اور بچوں کے ادیب جناب محمد حسین حسان ندوی جامعی کا، ۱۳ر جولائی کو صبح سویرے کوئی سوا چھ بجے سنیچر کے دن تقریباً ۶۷ سال کی عمر میں انتقال ہوگیا۔ انا للہ۔ اسی دن بعد نماز ظہر جامعہ کے قبرستان میں سپرد خاک کیا گیا۔ اگرچہ چھٹیوں کا زمانہ تھا، مگر پھر بھی نماز جنازہ میں کافی تعداد میں لوگ شریک تھے، جامعہ اور مکتبہ جامعہ کے علاوہ، شہر کے معززین نے بھی، جنھیں بروقت اطلاع مل سکی، شرکت کی۔

تیسرے روز، ۱۵ر جولائی کو ۴½ بجے سہ پہر میں جامعہ کی مسجد میں قرآن خوانی ہوئی اور شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کی صدارت میں جلسۂ تعزیت منعقد ہوا، ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب اور جناب شمس الرحمان محسنی صاحب نے تقریریں کیں اور جناب عبدالغفار مدہولی صاحب کی ایک مختصر تحریر پڑھ کر سنائی گئی۔ ڈاکٹر عابد صاحب نے فرمایا: حسین حسان صاحب کی پاکیزہ سیرت بہت سی صفات کا مجموعہ تھی، جن کا ذکر ان کے احباب اور رفیق اپنی تقریروں اور تحریروں میں عرصے تک کرتے رہیں گے۔ میں اس وقت ان کی شخصیت کے صرف ایک پہلو کا ذکر کروں گا۔

یوں تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے جامعہ کی خدمت میں ایثار و قربانی سے کام لیا اور اس سلسلے میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں، مگر میرے علم میں حسین حسان صاحب سے زیادہ جسمانی اور ذہنی اذیت کسی نے برداشت نہیں کی۔ ۲۶ر جنوری ۳۰ء کو کانگریس نے آزادی کامل کی تجویز منظور کی تھی۔ اس کے بعد اس کے تمام رہنما اور کارکن گرفتار کر لیے گئے اور کانگریس کو غیر قانونی قرار دیا گیا۔

جامعہ کے مقاصد میں ایک بڑا مقصد یہ تھا کہ ملک کی تحریک آزادی کے ساتھ تعاون کرے۔ مختلف لوگوں نے اپنے حوصلے اور اپنے اپنے انداز کے مطابق اس میں حصہ لیا۔ حسین حسان صاحب اُس زمانے میں جامعہ کے پریس میں کام کرتے تھے، جہاں سے کانگریس کا بلیٹن چھپتا تھا۔ کانگریس کے ایک مخلص کارکن رگھو نندن سرن کے تعاون سے حسین حسان صاحب یہ بلیٹن بڑی تعداد میں چھاپتے تھے اور وہ پوشیدہ طور پر تقسیم ہوتا تھا، اس کی وجہ سے ایک مدت تک حکومت کے حلقے میں بے چینی رہی اور انتہائی کوشش کے باوجود پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کہاں سے چھپتا ہے اور تقسیم ہوتا ہے۔ بالآخر حسین حسان صاحب گرفتار کر لئے گئے۔ یہ راز معلوم کرنے کے لئے انھیں بڑی شدید تکلیفیں پہنچائی گئیں، مگر انھوں نے نہیں بتایا۔ مرحوم کی تندرستی شروع میں بہت اچھی تھی، مگر جیل جانے کے بعد ان کی صحت ٹوٹ گئی، مگر ان کی ہمت اور حوصلے میں کوئی فرق نہیں آیا۔ آزادی کی راہ میں ایسی قربانی کی جامعہ میں تو کیا سارے ملک میں ایسی مثالیں کم ہی ملیں گی۔

جیل سے رہا ہونے کے بعد، حسین حسان صاحب کو پیام تعلیم کی ادارت سپرد کی گئی جو مکتبہ جامعہ سے نکلتا تھا اور مکتبہ، جامعہ ملیہ کا ادارہ تھا۔ ۱۹۴۷ء کے فسادات میں مکتبہ جامعہ لٹ لٹا گیا اور وہ ایک عرصے تک دوبارہ نہیں کھل سکا۔ اور تعلیم بالغان کے لیے تعلیم و ترقی کے نام سے جامعہ میں ایک نیا ادارہ قائم ہوا تو ناخواندہ بالغوں کے لیے کتابیں لکھنے اور دوسروں کی کتابوں کی نظر ثانی کے لئے حسین حسان صاحب کی خدمات حاصل کی گئیں۔ جامعہ اسکول آف سوشل ورک کے پرنسپل جناب شمس الرحمان صاحب محسنی نے جنھوں نے اس زمانے میں کچھ عرصے کے لیے تعلیم و ترقی کے سکریٹری کی حیثیت سے کام کیا تھا، مرحوم کی خدمات پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ انتہائی خاموشی اور بڑی حسن و خوبی کے ساتھ اپنا کام کرتے تھے۔ اس ادارے سے کئی سو کتابچے شائع ہوئے، ان میں زبان اور اسلوب کی جو خوبیاں آپ کو نظر آئیں گی وہ زیادہ تر مرحوم کی رہین منت ہیں۔

بالکل شروع میں عبداللطیف اعظمی نے مرحوم کی کتابوں کی فہرست پڑھکر سنائی جس کی تعداد ۲۵ تھی اور مرحوم کے بارے میں جناب عبدالغفار مدھولی صاحب کی ایک مختصر تحریر پڑھکر سنائی جو حسب ذیل ہے:

حسین حسان صاحب سنجیدگی اور ظرافت کا ملاجلا نمونہ تھے۔ ایک زمانے میں میں ذہنی پریشانی کی وجہ سے نہ جانے کتنی منزلوں سے گذرا ہوں۔ میرے ذہن میں مذہب، سیاست اور تعلیم کے بارے میں طرح طرح کے سوالات پیدا ہوتے تھے۔ یہ بات میرے احباب جانتے ہیں۔ میں احباب کے پاس جاتا اور مختلف قسم کے سوالات کرتا۔ یہ لوگ جواب دینے کی کوشش کرتے، میں جب الجھنے لگتا تو احباب کی دلچسپی کم ہوجاتی۔ ان میں سے جو بے تکلف اور ظریف تھے وہ ان مسائل سے میری توجہ کو ہٹانے کے لیے ظرافت اور بے تکلفی سے کام لیتے، ایسے ہی احباب میں ایک حسین حسان صاحب بھی تھے۔ میں ان سے سوالات کرتا تو دو ایک سوالوں کا جواب سنجیدگی سے دینے کی کوشش کرتے، اس کے بعد حقہ بڑھا دیتے اور کہتے، باقی سوالات دھوئیں میں غائب ہوجائیں گے۔ میرے ذہن کو بدلنے کے لئے یا تو ہنسی مذاق کی باتیں شروع کر دیتے یا پھر ان کاموں کا ذکر چھیڑ دیتے جو مجھے بہت عزیز ہیں، اس کی وجہ سے ذہن کا بوجھ بہت ہلکا ہوجاتا۔ اب حالات بہت بدل گئے ہیں، مجھے معلوم نہیں کہ نئے احباب کے حلقوں میں اب حسین حسان صاحب جیسے لوگ ہیں یا نہیں۔ اگر نہ ہوں یا کم ہوں تو ایسے لوگوں کو پیدا کرنا چاہیے جو پرانی قدروں کے حامل اور قدرداں ہوں، تاکہ وہ خوبیاں باقی رہ سکیں جو جامعہ کی جان اور اس کی شہرت و ناموری کا باعث رہی ہیں۔ افسوس کہ حسین حسان صاحب کے انتقال کے بعد اب یہ گھر بھی نہیں رہا۔

آخر میں شیخ الجامعہ صاحب کی طرف سے حسب ذیل تجویز تعزیت پیش ہوئی، جسے جلسے نے ایک منٹ تک خاموش کھڑے ہوکر منظور کیا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ اور مکتبہ جامعہ کے کارکنوں کا یہ جلسہ، جامعہ کے

قدیم طالب علم، بچوں کے مشہور ادیب اور پیام تعلیم کے ایڈیٹر جناب محمد حسین حسان صاحب کے انتقال پر اپنے گہرے رنج وغم کا اظہار کرتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ان کے انتقال سے ایک ایسا خلا پیدا ہو گیا ہے جو آسانی سے پر نہیں ہو سکتا۔

مرحوم نے دارالعلوم ندوۃ العلماء سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد جامعہ ملیہ میں داخلہ لیا آگے چل کر وہ جامعہ پریس میں، جو ان دنوں صدر بازار میں تھا، کام کرنے لگے۔ اسی اثنا میں انھوں نے جنگ آزادی میں حصہ لیا جس کی بنا پر جیل گئے اور رہائی کے بعد مکتبہ جامعہ میں بچوں کے مشہور رسالہ پیام تعلیم کے ایڈیٹر مقرر ہوئے جس نے موصوف کی ادارت میں بڑی ترقی کی اور ملک کے ممتاز ترین رسالوں میں شمار ہونے لگا۔ اس فرض کو اپنی زندگی کے آخری سانس تک کمال خوبی اور ذمہ داری کے ساتھ ادا کرتے رہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بچوں کے لئے متعدد کتابیں لکھیں۔ بیچ میں کچھ عرصہ کے لئے مرحوم کی خدمات ادارہ تعلیم وترقی میں منتقل ہو گئی تھیں جہاں انھوں نے ناخواندہ بالغوں کے لئے بھی کتابیں لکھیں۔ مرحوم کی یہ کتابیں جو بچوں اور نوخواندہ بالغوں کے لئے لکھی گئی تھیں ملک میں بہت مقبول ہوئیں اور ان سے بچوں اور ان پڑھ بالغوں کے ادب میں مفید اضافہ ہوا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین۔

جامعہ نگر میں ندوی برادری کے نام سے ندویوں کی ایک جماعت ہے، جس کے محمد حسین حسان صاحب مستقل اور سرگرم رکن تھے۔ ان کے انتقال کے بعد برادری کا ایک فوری جلسہ بلایا گیا، جس کی صدارت کے فرائض جناب عبدالحلیم صاحب ندوی، صدر شعبۂ عربی جامعہ ملیہ اسلامیہ نے انجام دئے۔ حاضرین جلسہ میں سے جناب عبداللطیف صاحب اعظمی، مولوی اجتبار صاحب ندوی، مولوی محمود الحسن صاحب ندوی اور مولوی ضیاء الحسن ندوی نے مرحوم کے حالات زندگی اور علمی وادبی خدمات پر روشنی ڈالی۔ آخر میں جلسہ نے

مندرجہ ذیل تعزیتی تجویز منظور کی :

"ندوی برادری کا یہ جلسہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے قدیم طالب علم اور برادری کے سرگرم رکن جناب محمد حسین حسان صاحب ندوی جامعی کے اچانک انتقال پر انتہائی رنج و افسوس کا اظہار کرتا ہے، مرحوم اس برادری کے ابتدائی اور بزرگ ممبروں میں سے تھے ان کی شرکت سے جلسہ کی رونق میں اضافہ ہوتا تھا، ان کی دلچسپ اور پرلطف باتوں سے اراکین محظوظ ہوتے نیز ندوہ، ندوہ کے اساتذہ اور دوسرے موضوعات پر ان کی پراز معلومات گفتگو سے نوجوان ندویوں کو بیش از بیش فائدہ پہونچتا تھا۔

مرحوم بچوں کے ادیب تھے مگر ان کی تحریروں اور کتابوں سے بہت سے لوگوں نے اردو لکھنا اور پڑھنا سیکھا اور اردو دنیا میں شہرت حاصل کی ان کی وفات سے نہ صرف ندوی برادری اپنے ایک نہایت مخلص اور بزرگ ممبر سے محروم ہو گئی بلکہ بچوں کے ادب میں ایک ایسا خلا پیدا ہو گیا ہے جو شاید ہی پر ہو سکے۔

ندوی برادری کا یہ جلسہ دست بدعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں اعلیٰ علیین میں جگہ دے اور پسماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔"

جامعہ کے قدیم طالب علم اور یوپی کے گورنر جناب اکبر علی خاں صاحب نے محمد حسین حسان صاحب کے انتقال کی خبر اخبارات میں پڑھی تو فوراً ہی شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین خاں کو تعزیتی خط لکھا اور اس افسوسناک واقعہ پہ اظہار افسوس کرتے ہوئے لکھا کہ مجھے اس میں ذرا بھی شبہ نہیں ہے کہ حسین حسان صاحب کی وفات سے نہ صرف ان کے خاندان کو بلکہ جامعہ ملیہ کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے۔

جامعہ کے سابق استاد محمد حفیظ الدین صاحب مرحوم کے ندوے کے ساتھیوں میں سے ہیں۔ وہ چند سال سے یہیں جامعہ نگر میں ادارۂ اسلام اور عصر جدید میں کام کرتے تھے۔ مگر مرحوم کی وفات سے کچھ روز پہلے ایک [illegible] پر کام کرنے کے لئے بمبئی چلے گئے ہیں۔ انھیں

جب اس حادثے کی اطلاع ملی تو راقم الحروف کو لکھا، "... ان کا میرا بہت پرانا ساتھ رہا۔ وہ مجھ سے دو چار سال چھوٹے تھے، مگر ہم جماعت تھے۔ میں ۳۰ جولائی کو دلی سے چلا تو اس وقت وہ اچھے خاصے تھے۔ بڑی افسردگی سے ہم ایک دوسرے سے جدا ہوئے، مگر اس وقت ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ یہ جدائی دائمی سی ہے۔ ان کی صحت کی مسلسل خرابی کے باوجود ہم میں سے کسی کو یہ اندیشہ نہ تھا کہ زمانے بھر کی روداد بچوں کو سنانے والا دو ہچکیوں میں اپنا افسانہ ختم کر دے گا۔

کیا بھروسہ ہے زندگانی کا　　　آدمی بلبلہ ہے پانی کا

موصوف نے ماہنامہ جامعہ کے لئے مرحوم پر لکھنے کا وعدہ فرمایا ہے۔

جامعہ کے ایک معزز مہمان ــــ پروفیسر محمد اسلم صاحب

قارئین جامعہ کو یاد ہوگا، ۷۲ء میں جولائی سے اکتوبر تک چار قسطوں میں "دین الٰہی اور اس کا پس منظر" کے عنوان سے مولانا مہر محمد خاں شہاب کا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ جس میں پنجاب یونیورسٹی لاہور کے شعبۂ تاریخ کے پروفیسر محمد اسلم صاحب کی کتاب "دین الٰہی" پر تفصیل سے تبصرہ کیا گیا تھا، بعد میں یہ مضمون جناب ضیاء الحسن فاروقی کے مقدمہ کے ساتھ مکتبہ جامعہ نے کتابی صورت میں شائع ہو گیا ہے۔ "دین الٰہی" کے فاضل مصنف پروفیسر محمد اسلم صاحب وسط جولائی میں جامعہ تشریف لائے اور مختلف حضرات سے ملاقات کی۔ سب سے پہلے شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب سے ملے، ان سے جامعہ اور دوسرے علمی مسائل پر گفتگو کی، اس کے بعد ضیاء الحسن فاروقی صاحب سے ملے۔ اس گفتگو میں راقم الحروف کے علاوہ کالج کے بعض دوسرے اساتذہ بھی موجود تھے۔ اس گفتگو میں مذکورہ بالا مضمون کا ذکر آنا لازمی تھا۔ معزز مہمان نے فرمایا کہ ہند و پاک کی سرحد کے اس پار اور اس پار کے لوگوں کے سوچنے کے انداز میں بڑا فرق ہے ہم لوگ

مجدد الف ثانی (رحمتہ اللہ علیہ) پر لکھیں گے تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے پاکستان کا تخیل پیش کیا۔ اس کے برعکس جب یہاں کے لوگ لکھیں گے تو انھیں سیکولر فریم میں فٹ کرنے کی کوشش کریں گے۔ فاروقی صاحب نے فرمایا کہ تعبیر اور تاویل کی گنجائش تو ہر وقت رہتی ہے اور علمائے اسلام نے ہر دور اور ہر زمانے میں اس سے کام لیا ہے۔ لیکن تعجب اس پر ہوتا ہے کہ جب عالم اور مورخ پیش گوئیاں کرنے لگتے ہیں، مثلاً ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے ۱۹۵۴ء میں اپنے ایک مضمون میں یہ پیش گوئی کی ہے کہ آئندہ سو سال میں، یا غالباً اس سے کم مدت میں، ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود بھی نہ رہے گا۔ راقم الحروف نے اصل مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عرض کیا کہ جامعہ کے مطبوعہ مضمون میں آپ سے جن باتوں میں اختلاف کیا گیا ہے، ان میں سے بعض کا تعلق واقعات کی صحت اور عدم صحت سے بھی ہے۔ اس ہلکی پھلکی اور بے تکلف گفتگو کے بعد موصوف کتب خانہ تشریف لے گئے اور جناب شہاب الدین انصاری صاحب (لائبریرین) نے انھیں تفصیل سے کتب خانہ دکھلایا۔ آخر میں موصوف ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی قبروں پر تشریف لے گئے اور فاتحہ پڑھی۔ ڈاکٹر انصاری مرحوم کے آس پاس کی دوسری قبریں بھی مثلاً بریگیڈیر عثمان، جو ۱۹۴۸ء میں کشمیر کی جنگ میں شہید ہوئے تھے، ہمایوں کبیر، شفیق الرحمان قدوائی، خواجہ غلام السیدین، حامد علی خاں اور سید سجاد ظہیر وغیرہ کی دیکھیں۔

جامعہ میں بنک کا افتتاح

جامعہ میں ایک طویل عرصے سے بنک کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی، مگر عمارت کی کمی کی وجہ سے اب تک اس کا کوئی انتظام نہیں ہو سکا تھا۔ بازار کا جو نقشہ بنایا گیا ہے اس میں بنک کے لیے بھی گنجائش رکھی گئی ہے، مگر اس بازار کی تعمیر میں خاصا وقت لگ سکتا

ہے۔ اس لیے ضرورت کے پیش نظر انجمن طلبائے قدیم نے اپنی عمارت اولڈ بوائز لاج میں اس کے لیے جگہ نکالی اور ۷ار جولائی کو سنٹرل بنک آف انڈیا کی ایک شاخ کا باقاعدہ افتتاح عمل میں آیا۔ ریلوے کے نائب وزیر جناب محمد شفیع قریشی صاحب نے اپنی افتتاحی تقریر میں فرمایا کہ مجھے بڑی خوشی ہے کہ سنٹرل بنک کی شاخ ایک ایسے ادارے میں قائم کی گئی ہے جس کا قومی اور سماجی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ اس بنک سے نہ صرف یہاں کے استادوں، طالب علموں اور آس پاس کے دیہاتوں کو فائدہ پہنچے گا، بلکہ بنک اور جامعہ کے کے تعاون سے لوگوں کو بنک کے فائدے بھی بتلائے جائیں گے۔ بنکوں کو قومیانے سے پہلے ان سے صرف سرمایہ داروں کو فائدہ پہنچتا تھا، مگر اب بہت سی ایسی اسکیمیں اور منصوبے ہیں جن سے غریب، کسان اور طالب علم بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، لیکن عام طور پر لوگ ان سے واقف نہیں ہیں۔ امید ہے کہ جامعہ کے تعاون سے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ واقف کیا جائے گا۔

بنک کے چیرمین اور مینجنگ ڈائرکٹر جناب ڈی وی تینجا صاحب نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ: "دلی میں سنٹرل بنک آف انڈیا کی ۴۳ ویں اور بھارت کی ۱۱۹۱ ویں برانچ کے افتتاح کے موقع پر ہمیں مسرت ہے کہ ہم جامعہ ملیہ میں ایک نئی برانچ کھول رہے ہیں جس سے ہندوستان کی قومی آزادی کی لڑائی کے بڑے بڑے رہنما وابستہ ہیں، جیسے کہ مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، عبدالمجید خواجہ، ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر محمد مجیب۔ اس یونیورسٹی کا موجودہ کردار قطعی طور پر اخلاص اور انکساری پر مبنی ہے جو ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے اسے عطا کیا تھا۔" شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے بنک کے اعلیٰ عہدہ داروں اور منتظمین کو مبارکباد دیتے ہوئے فرمایا کہ انھوں نے ایک ایسی ضرورت کو پورا کیا ہے جس کی ہمیں سخت ضرورت تھی۔ اس شاخ کے قیام سے مجھے یقین ہو گیا ہے کہ بنک واقعی قومیا لیے گئے ہیں، کیونکہ جامعہ ایک غریب ادارہ

ہے، اس کا بجٹ بہت مختصر ہے اور اونچی تنخواہ پانے والے بہت کم ہیں، اس لیے ہم سرمایہ سے اس کی زیادہ مدد نہ کرسکیں گے، مگر وہ جامعہ کی بستی کو باشعور پائیں گے اور انھیں وہ سب مدد ملے گی جو ایک علمی اور تعلیمی ادارے سے توقع کی جاسکتی ہے۔ انجمن جامعہ (کورٹ) کے رکن اور پارلیمنٹ کے ممبر جناب خورشید عالم خاں صاحب نے بھی بنک کے منتظمین کا شکریہ ادا کیا اور توقع ظاہر کی کہ یہ شاخ ترقی کرے گی اور نہ صرف جامعہ اور اہل جامعہ بلکہ آس پاس کے کسانوں کو بھی اس سے فائدہ پہنچے گا۔

آخر میں جامعہ کے ایک قدیم طالب علم اور ڈاکٹر ذاکر حسین گروپ ہاؤسنگ سوسائٹی کے سکریٹری مرزا فریدالدین صاحب نے شاخ کے قیام کا خیر مقدم کیا اور محترمہ بیگم سعیدہ خورشید صاحبہ نے اس شاخ میں سوسائٹی کا حساب کھولنے کے لئے ایک لاکھ روپے کی فکسڈ ڈیپازٹ کی رسید چیرمین صاحب کو پیش کی۔

خوشی کی بات یہ تھی کہ جامعہ کی مناسبت سے جلسے کی جملہ کاروائیاں اردو زبان میں ہوئیں اور چیرمین صاحب کی تقریر، جامعہ کی روایت کے مطابق، اردو، ہندی اور انگریزی تینوں زبانوں میں شائع کی گئی تھی۔

حکومت سعودی عرب کے سفیر شیخ انس مرحوم، جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تعزیتی جلسہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں سابق سفیر حکومت سعودی عرب شیخ انس یوسف یاسین کی اچانک وفات پر ایک تعزیتی جلسہ ۲۶ جولائی ۱۹۷۰ء کو منعقد ہوا۔ جلسہ کی صدارت شیخ الجامعہ جناب ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب نے فرمائی۔ تلاوت کلام پاک کے بعد سب سے پہلے جناب سعید انصاری صاحب نے جو تعمیر مسجد کے سلسلے میں آپ سے ملتے رہتے تھے، آپ کی زندگی پر روشنی ڈالی۔ آپ نے فرمایا کہ مرحوم جب ہندوستان میں مقیم تھے تو آپ ہمیشہ مسجد جامعہ کی تعمیر میں بڑی دلچسپی کا اظہار فرماتے۔ آپ کی کوششوں سے نہ صرف حکومت سعودی عرب نے [illegible] ہزار کی ایک خطیر رقم

تعمیر مسجد کیلئے دی بلکہ آپ خود برابر ہر جمعہ کو نماز جمعہ ادا کرنے اس مسجد میں آیا کرتے تھے۔ آپ اس قدر منکسر المزاج تھے کہ جب آتے تو پیچھے کی صف میں جہاں کہیں جگہ پاتے، بیٹھ جاتے۔ اور اتنے متواضع اور ملنسار کہ جب جاتے تو ہر ایک سے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، ملتے اور سلام کرتے ہوئے نکل جاتے تھے۔ مسجد کی تکمیل کا بھی انھیں بڑا خیال تھا اور فرماتے کہ ابھی جو رقم ملی ہے، وہ خرچ ہو جائے تو پھر مزید کا خیال رکھا جائے گا۔ ایک سب سے بڑی بات جو انھوں نے فرمائی، وہ یہ کہ یہ مسجد صرف پانچ وقت کی نمازوں ہی کے لئے وقف نہ ہو بلکہ اس سے علوم اسلامی کے مطالعہ و تحقیق اور دین کی اشاعت کا بھی کام لیا جائے۔

اس کے بعد صدر مجلس دینیات جناب قاضی زین العابدین صاحب نے تجویز تعزیت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ سفیر مرحوم عالم اسلام کے ممتاز مدبر، علوم اسلامی کے وسیع النظر فاضل اور عمیق دینی افکار و رجحانات کے حامل، متواضع، منکسر اور خوش خلق انسان تھے۔ یہ ان کا گہرا دینی جذبہ تھا جو ہر جمعہ کو انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی اس زیر تعمیر مسجد میں کھینچ لاتا تھا اور وہ عام نمازیوں کے ساتھ شانہ بشانہ بغیر کسی امتیاز کے نماز جمعہ میں شامل نظر آتے تھے۔ نماز کے بعد وہ ہر شخص سے بڑی بے تکلفی اور محبت کے ساتھ ملتے تھے اور اخوت اسلامی کا بہترین نمونہ پیش کرتے تھے۔

اس کے بعد جناب اجتبا ندوی صاحب نے جو سفیر مرحوم سے ذاتی تعلق رکھتے تھے، ان کے عام حالات زندگی پر روشنی ڈالی اور اس سیاسی پس منظر کا ذکر کیا جس میں سفیر مرحوم نے پرورش اور نشوونما پائی تھی۔ آپ نے بتایا کہ شیخ انس مرحوم کے والد بزرگوار یوسف یاسین ان چند ہستیوں میں تھے جنھوں نے سلطان عبدالعزیز کے ساتھ اس سیاسی انقلاب میں حصہ لیا تھا، جس کے نتیجہ میں نجد و حجاز میں حکومت سعودی قائم ہوئی۔ شیخ انس اپنی جدید تعلیم اور سیاسی سوجھ بوجھ کی وجہ سے اس لائق تھے کہ کسی اور شعبہ زندگی میں قدم رکھتے، آپ نے اپنی حکومت کی سفارت و نیابت کے ذریعہ بڑی خدمات انجام دیں۔ آپ متعدد ممالک میں رہنے کے بعد ہندوستان بھیجے گئے جہاں آپ نے نہ صرف دونوں ممالک میں نہایت خوشگوار اور مستحکم تعلقات [illegible] بلکہ اس ملک کے [illegible] مسلمانوں کا دل بھی اپنے ہاتھ میں لیا [illegible]

تھوڑے دن ہوئے کہ وہ یہاں سے ترکی بھیجے گئے اور یہ عجیب اتفاق کہ موٹر کے حادثہ میں وہیں جاں بحق تسلیم ہوگئے۔

آخر میں جناب صدر نے اپنے ارشادات میں یہ بات فرمائی کہ تاریخ اسلام میں مسجد ہمیشہ تعلیم و تدریس کا کام دیتی رہی ہے اور وہ صرف پنجوقتہ نمازوں ہی کے لئے وقف نہیں ہوتی تھی۔ ہمیں امید ہے کہ جامعہ بھی اس تاریخی روایت کو زندہ رکھے گی اور یہ مسجد اپنے دامن میں علوم اسلامی کے تحقیق و مطالعہ اور دین کی اشاعت کا کام بھی سمیٹ سکے گی۔ اس کے بعد دعائے مغفرت کے بعد جلسہ ختم ہوا۔

فیملی اینڈ چائلڈ ویلفیئر ٹریننگ سنٹر

قارئین جامعہ کو معلوم ہے کہ جامعہ میں اسکول آف سوشل ورک کے تحت سماجی کاموں کے لیے مختلف صوبوں کی خواتین کو ٹریننگ دی جاتی ہے۔ چھٹے کورس کے اختتام پر ۲۰ جولائی کو شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے سرٹیفیکیٹ دئے۔ سرٹیفیکیٹ پانے والی خواتین کی کل تعداد ۳۴ تھی اور یہ مہاراشٹر، بہار، گجرات، اندھرا پردیش، ہریانہ، مغربی بنگال، میسور، راجستھان، گووا، اترپردیش، مدھیہ پردیش، منی پور، آسام اور پنجاب سے آئی تھی۔ سرٹیفیکیٹ دینے کے بعد جناب شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ جامعہ نے بہت سے ایسے مفید کام کئے ہیں جو روایتی انداز میں تعلیم دینے والی یونیورسٹیاں عام طور پر نہیں کرتیں۔ جامعہ نے شروع سے اس قسم کے کام کئے ہیں جیسا کہ فیملی اینڈ چائلڈ ویلفیئر سنٹر چند برسوں سے بہ حسن و خوبی انجام دے رہا ہے اور وہ اس سلسلے کو جاری رکھے گا۔ اس کے بعد شیخ الجامعہ صاحب نے سرٹیفیکیٹ حاصل کرنے والی خواتین کو ان کی کامیابی پر مبارکباد دی اور توقع ظاہر کی کہ وہ ملک و قوم کی خدمت کر کے جامعہ کا نام روشن کریں گی۔

اس سے پہلے اسکول آف سوشل ورک کے پرنسپل جناب محسنی صاحب نے کورس اور ٹریننگ حاصل کرنے والی خواتین کے کاموں اور مسائل پر روشنی ڈالی اور سنٹرل سوشل ویلفیئر بورڈ کی چیرمین صاحبہ کو یقین دلایا کہ جامعہ جس طرح اب تک ٹریننگ کا یہ کام انجام دے رہی ہے اسی طرح آئندہ بھی دیتی رہے گی۔ آخر میں چیرمین صاحبہ نے جامعہ کا شکریہ ادا کیا اور ٹریننگ حاصل کرنے والی خواتین کی کامیابی کے لیے اپنی نیک خواہشات کا اظہار کیا۔

ذکوانہ بنگلہ

Regd. No. D-(S)-116 Vol. 70 No. 2 August, 1974

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI - 110025

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

صفحات ۱۴۷ - ۱۶۰

نہیں ہیں

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبع: یونین پریس دہلی • ٹائٹل: دیال پرنٹنگ دہلی

شذرات

رسالہ تیار تھا اور بیشتر کاپیاں پریس بھیجی جا چکی تھیں کہ یہ افسوس ناک اطلاع ملی کہ یکم ستمبر کی صبح کو جامعہ کے ایک بزرگ قدیم طالب علم، جناب سید محمد ٹونکی صاحب کا حرکت قلب بند ہو جانے سے یکایک انتقال ہو گیا۔ انا للہ!

موصوف دل کے مریض تھے، عمر بھی کافی تھی، بہت زیادہ کمزور ہو گئے تھے، اس لیے اس حادثے کا خطرہ ہر وقت لگا ہوا تھا، مگر ایک اچھے اور مخلص آدمی کے اُٹھ جانے سے جو صدمہ پہنچتا ہے وہ ہر ایک کو پہنچا۔

ٹونکی صاحب جامعہ کے بالکل ابتدائی طالب علموں میں سے تھے۔ ۱۹۲۳ء میں انھوں نے سندی (بی اے) کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۲۶ء میں راولپنڈی کے ماموں جی اسلامیہ ہائی اسکول میں، بحیثیت استاد کے کام شروع کیا، اگرچہ وہاں کا ماحول، لوگ، زبان، عادات و اطوار اور طرز زندگی غرض ہر چیز نئی اور اجنبی تھی، مگر بہت جلد انھوں نے محنت، خلوص اور محبت و شفقت کے ذریعے طالب علموں اور ساتھیوں کے دلوں میں گھر کر لیا اور اجنبیت، بے تکلفی اور باہمی اخوت و محبت میں بدل گئی، مگر وہ زیادہ عرصہ تک یہاں نہ رہ سکے اور دسمبر ۱۹۲۷ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں آ گئے، یعنی اسی ماحول اور نظام میں جس سے انھوں نے بغاوت کی تھی، لیکن انھوں نے پہلے ہی حالات سے مصالحت کر لی تھی۔ انھوں نے فیصلہ کیا تھا کہ تعلیم کی خدمت کرتے رہیں گے اور غلط ماحول اور غلط نظام سے ہمیشہ لڑتے رہیں گے، چنانچہ آخر دم تک اس پر عمل کیا اور اپنے غیر معمولی خلوص اور ان تھک محنت کی وجہ سے بڑا نام پیدا کیا۔

مرحوم اپنے طالب علموں اور ساتھیوں میں بہت مقبول اور ہر دلعزیز تھے اور ان کی یہ مقبولیت اور ہر دلعزیزی آخر دم تک قائم رہی، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ وہ ایک مثالی استاد تھے، انھیں اپنے کام اور طالب علم دونوں سے انتہائی خلوص اور محبت تھی۔ انھوں نے اپنے تعلیمی تجربوں کو ایک مختصر کتاب میں بیان کیا ہے جو ۱۹۶۵ء میں "آبگینہ" کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کا مسودہ پڑھنے کے بعد مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے ایک خط میں انھیں لکھا :

"آبگینہ" کی ہر سطر میں ایک اچھے استاد کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ تعلیم کا کام کرنے والے اسے پڑھیں گے تو اپنے دشوار اور کبھی کبھی بہت تھکن کام میں ان کی ڈھارس بندھے گی اور وہ پھر تازہ دم ہو کر اپنے کام میں مصروف ہو جائیں گے۔ اس کام میں بڑی آزمائشیں ہیں اور اتنے ہی بڑے انعام۔"

مرحوم ٹونکی صاحب کو اپنی زندگی میں ان دونوں ہی سے دوچار ہونا پڑا، آزمائشوں سے بھی اور انعام سے بھی۔ وہ ایک مدرس سے ترقی کر کے ہیڈ ماسٹر مقرر ہوئے۔ ایک کامیاب مدرس کی وجہ سے انھوں نے بڑا نام پیدا کیا تھا، ہیڈ ماسٹر مقرر ہونے کے بعد اسکول کو بڑی ترقی دی اور اس کے نام کو روشن کیا عام طور پر جب کوئی شخص انتظامیہ کا سربراہ مقرر ہوتا ہے تو اس کی مخالفت شروع ہو جاتی ہے اور وہ اپنے ساتھیوں میں نامقبول اور غیر ہر دلعزیز ہو جاتا ہے، مگر مرحوم کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی میں نہ صرف یہ کہ کوئی کمی نہیں ہوئی، بلکہ اس میں اور اضافہ ہوا کیونکہ جہاں انھیں اسکول کی ترقی کی فکر تھی، وہاں اپنے ساتھیوں کا بھی انتہائی خیال تھا۔ انھوں نے نہ صرف اپنے ساتھیوں کا خیال رکھا بلکہ اپنی ریاست۔ اترپردیش۔ کے ٹیچروں کے مفاد کے لیے بھی جد وجہد کی اور اس میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کی۔

عام طور پر سمجھا جاتا ہے ـــ اور عملاً بڑی حد تک صحیح بھی ہے ـــ کہ ایک کمیونسٹ مذہبی اقدار کا شدید مخالف ہوتا ہے اور مذہب کو ماننے والا اور اس پر عمل کرنے والا کمیونزم سے سخت متنفر

کرتا ہے، مگر مرحوم بہ یک وقت پکے کمیونسٹ بھی تھے اور صوم وصلوٰۃ کے سختی سے پابند بھی۔ وہ کہا کرتے تھے کہ کمیونزم کا تعلق دنیا اور دنیاوی معاملات سے ہے اور مذہب کا عقبا اور روحانی امور سے، دونوں میں کوئی تضاد نہیں اور یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے اپنے عمل کے ذریعہ اس کو صحیح ثابت کرکے دکھا دیا۔ آخر عمر میں داڑھی بھی رکھ لی تھی۔

مرحوم مولانا محمد علی کے بڑے مداحوں اور عقیدت مندوں میں تھے۔ انھوں نے "بانی جامعہ" کے نام سے ایک چھوٹا سا کتابچہ لکھا تھا، جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ "بانی جامعہ کسی کو کہا جاسکتا ہے تو وہ صرف مولانا محمد علی ہیں اور کوئی نہیں۔" (صفحہ ۵۳) اس کے برعکس دوسرے شیخ الجامعہ جناب عبدالمجید خواجہ مرحوم کا خیال تھا کہ مولانا محمد علی کو بانیانِ جامعہ میں شمار نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ وہ جامعہ کو ایک مستقل ادارے کی حیثیت سے قائم رکھنے کے سخت خلاف تھے۔ اربابِ جامعہ کو نہ تو پہلی رائے سے اتفاق ہے اور نہ دوسری سے، وہ ان تمام بزرگوں کو جامعہ کا بانی مانتے ہیں جو اس کی تاسیس کا سبب بنے اور اس کے قیام کے لئے جی جان سے کوشش کی، وہ اُن تمام بزرگوں کی یکساں طور پر عزت کرتے ہیں اور جامعہ کی تاریخ میں مساوی طور پر ان کو جگہ دیتے ہیں۔

جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب عالمی مذاہب کی کانفرنس برائے امن میں شرکت کے لیے بلجیم تشریف لے گئے ہیں، جو برو سیلز کے نزدیک لیوون میں ۲۷ راگست سے ۳ رستمبر تک منعقد ہو رہی ہے۔ اس ادارے کی یہ دوسری کانفرنس ہے، پہلی کانفرنس ۱۹۷۰ء میں ۱۶ راکتوبر سے ۲۱ راکتوبر تک جاپان کی قدیم راجدھانی کیوٹو میں منعقد ہوئی تھی جس میں پوری دنیا سے ۲۱۷ نمائندے شریک ہوئے تھے، جن میں ہندوستانی ڈیلیگیشن کی تعداد ۲۳ تھی۔ ان ۲۳ ڈیلیگیٹ میں ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب بھی تھے۔ جنھوں نے اس کانفرنس کے بارے میں تفصیل سے اپنے تاثرات لکھے تھے جو اُن کے سہ ماہی رسالہ "اسلام اور عصر جدید" (بابت ماہ جنوری ۱۹۷۱ء) میں شائع ہوئے تھے۔ کانفرنس کے پیغام اور قراردادوں کے سلسلے میں موصوف نے لکھا ہے کہ:

"جب ہم امن کے اہم ترین مسئلے سے نپٹنے کی غرض سے سر جوڑ کر بیٹھے تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ جو چیزیں ہمیں باہم ملاتی ہیں وہ اُن چیزوں سے زیادہ اہم ہیں جو ہمیں ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں۔ ہمیں معلوم ہوا کہ حسب ذیل اُمور ہم سب میں مشترک ہیں:

۱ یہ یقین ہے کہ کل نوعِ انسانی ایک ہی کنبے سے تعلق رکھتی ہے اور ایک ہی رشتے میں منسلک ہے اور اس کے سب افراد شرف و عظمت میں برابر کے شریک ہیں۔

۲ یہ احساس کہ ہر فرد کی ذات اور اس کا ضمیر احترام کا مستحق ہے۔

۳ یہ شعور کہ انسانی معاشرہ بڑی قدر و قیمت کا حامل ہے۔

۴ یہ عقیدہ کہ مادی قوت حق کے مترادف نہیں ہے اور انسانی قوت ناکافی اور محدود ہے۔

۵ یہ اذعان کہ محبت، شفقت، بے نفسی، ایمانی اور روحانی طاقت بالآخر نفرت، عداوت اور خود غرضی پر زیادہ قوی ثابت ہوتی ہے۔

۶ اس کو تسلیم کرنا کہ دولت مندوں اور ظالموں کے مقابلے میں غریبوں اور مظلوموں کا ساتھ دینا ہمارا فرض ہے۔

۷ اس کی قوی امید رکھنا کہ حق بالآخر غالب آکر رہے گا۔

ان مشترک عقائد کی بنا پر سب مذہبی لوگوں — مردوں اور عورتوں — کا یہ فرض ہے کہ دل و جان سے امن و قیام امن کے لئے سعی کریں بلکہ اپنے آپ کو ان کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ ہم مرد اور عورتیں جو مذہب کے دامن سے وابستہ ہیں، عجز و ندامت کے ساتھ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ہم نے امن کی خدمت سے غفلت برت کر اپنے مذہب کے نصب العین پر عمل کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ یہ کوتاہی مذہب کی نہیں پیروانِ مذہب کی ہے، اس کی تلافی ہو سکتی ہے اور ہونی چاہیئے۔"

آج دنیا کو امن کی جس قدر ضرورت ہے، اتنی کسی اور چیز کی نہیں۔ سیاست سے یہ امید رکھنا بیکار ہے کہ وہ دنیا کو امن و امان کی دولت عطا اور نوعِ انسانی کی بے چینی اور اضطراب کو دور کر سکے گی، صرف عالمی رائے عامہ کو ہموار کر کے موجودہ بے چینی اور کشمکش کو کسی حد تک کم کیا جا سکتا ہے اور یہ کام بہتر طور پر مذہب ہی کر سکتا ہے، وہ وہ مذہب جو تنگ نظری اور تعصب کے خلاف اور رواداری اور وسیع المشربی کا حامی و مبلغ ہو۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

عہد محمد شاہی کی کچھ جھلکیاں

("مرقع دہلی" کے آئینہ میں)

(۲)

عہد محمد شاہی کی دلی کے یہ رنگین جلسے اور پر لطف صحبتیں اس کی متقضی ہیں کہ یہاں ارباب فن کا اجتماع ہو۔ مرقع دہلی میں بہت سے فن کاروں کا تعارف موجود ہے جن میں "نعمت خاں بین نواز" جیسے صاحب فن افراد بھی ہیں۔ جن کا ذکر "ارباب طرب" کے تذکرہ میں آیا ہے۔

ذکر نعمت خاں بین نواز

"ہندوستان (دلی) میں اس کا وجود بہت بڑی نعمت ہے۔ نغموں کی ایجاد اور شعبوں کے اختراع میں "ید بیضا" رکھتا ہے اور بڑے بڑے نائکوں کے ساتھ پہلو زنی کرتا ہے۔ بکثر راگوں کا ترجمہ اور کئی زبانوں میں صاحب تصنیف ہے۔ ہندوستان بھر کے مغنیوں کا سرتاج ہے۔ بادشاہ جہاں پناہ کے سوا کسی دوسرے امیر کی محفل میں نغمہ سرائی نہیں کرتا۔ بزرگان دین کے مزارات پر ہونے والے عرسوں میں عقیدت کے ساتھ شریک ہوتا ہے اور خود اس ہر مہینے کی گیارہویں کو مجلس کرتا ہے۔ اس محفل میں اعیان شہر اور امرائے دولت بڑے ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے ہیں [illegible] کا وہ ہجوم ہوتا ہے کہ تل دھرنے کو جگہ نہیں رہتی۔

اس کا [illegible]

اور آہنگ پیدا کر کے اپنے فن کا مظاہرہ کرتا ہے اور کسی موقع پر بھی خارج از آہنگ نہیں ہوتا۔ یہ خوبیٔ استعداد اور استادانہ فن کاری ہر شخص کے بس کی بات نہیں اس کا بھتیجا ستار نوازی میں بڑی مہارت رکھتا ہے، طرز تازہ کا موجد ہے۔ وہ نغمے جو دوسرے عمدہ عمدہ سازوں سے وجود میں آتے ہیں وہ انھیں ستار کے تاروں سے پیدا کر دیتا ہے۔ غرض کہ عجائب روزگار سے ہے۔"

ان اہل فن میں بیشتر لوگ ایسے بھی ہیں جو اہل فقر سے نسبت و ارادت رکھتے ہیں۔

تاج خاں قوال

شہر کے ممتاز گویوں میں سے ہے اس کے نغمات کی دل آویزی بلبل کی داستان سرائیوں سے زیادہ رنگین ہے اور اس کی آواز برگ گل سے سوا نازک ــــ اس کا مذاق نغمہ سنجی فقر و درویشی کی چاشنی سے آشنا ہے۔ اس کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ عین بزم میں اس پر گریۂ بے اختیار طاری ہو جاتا ہے۔ ہر ماہ کی ۲ تاریخ کو اس کے ہاں اجتماع ہوتا ہے اور اکثر فقراء و مشایخ جو سماع کے عاشق ہیں ان مجلسوں میں شریک ہوتے ہیں۔ شہر کے بہت سے معتبر قوال اس کی بزم میں حاضر ہو کر اپنی نغمہ سنجیوں کی داد دیتے ہیں اور یکے بعد دیگرے اپنے فن کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اپنی اس درویش مزاجی اور فقیرانہ طبعی کی وجہ سے یہ تمام حاضرین میں وجہ ترجیح سمجھا جاتا ہے۔

ایسا ہی ایک دوسرا فن کار "غلام محمد سارنگی نواز" ہے ــــ "اس فن کے جاننے والے اسے مستثنیات میں شمار کرتے ہیں اور بہت عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اہل اللہ اور فقراء سے نسبت ارادت رکھتا ہے اور اپنے خیال میں نشۂ فقر سے بہرہ ور ہے۔" (۵۵)

۔ موسیقی کے ممتاز ماہرین میں "رحیم تان سین" کا ذکر صاحب مرقع نے بڑی دلچسپی کے ساتھ کیا ہے ــــ "تان سین کے نبیروں میں سے ہے اور اس کی مہارت فن اور صفائی طبع اس کی روحانیت کی سچائی پر گواہی دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مغنیوں کا مقتدا مانا جاتا ہے اس کے

نغموں کا جادو ہوا کو باندھ دیتا ہے۔ اس کی آواز اتنی منجھی ہوئی ہے اور اس کا گلا اتنا صاف ہے کہ وہ چاہے جتنی دیر گائے اس کی آواز کا طلسم نہیں ٹوٹتا اور وہ کبھی غلط آہنگ نہیں ہوتا کبت خوانی میں وہ عجائبات روزگار سے ہے اور دھرپد میں اپنی نظیر نہیں رکھتا۔

ایک مرتبہ حسن اتفاق سے استاد رحیم خاں حسین خاں ڈھولک نواز کہ وہ بھی اپنے فن میں نادر العصر ہے اور حسن خاں ربابی اور گھاسی رام پکھاوجی کہ ہر ایک اپنے اپنے فن میں بے مثال ہے، ایک ساتھ جمع تھے خوب مجلس گرم ہوئی اور لطف آگیا۔" (۵۹)

گھاسی رام پکھاوجی

کا تعارف کراتے ہوئے لکھا گیا ہے۔" اس کا ساز چمڑے کے بجائے اگر برگ گل سے تیار کیا جائے تو مناسب ہے اس کے ہاتھ کی جنبش اور پھولوں کی حرکت کچھ ایسی ہوتی ہے جیسے پھولوں کی پتیاں ہوا میں لہرا رہی ہوں۔" (۶۲)

حسین خاں ڈھولک نواز

اپنے فن میں عجیب و غریب شخص ہے اور ڈھولک نوازی کے فن کو اس نے اس معیارِ کمال تک پہنچا دیا ہے جس سے آگے آدمی کا خیال بھی نہیں جاسکتا۔ اہل ہند اس پر متفق ہیں کہ زمین ہندوستان میں اس سے بہتر ڈھولک نواز پیدا نہیں ہوا۔" (۶۲)

شہباز دھڈمی نواز

اس کا باپ اعظم شاہ کی سرکار میں نوکر تھا اور یہی ساز بجاتا تھا اس وقت وہ اس فن میں اپنی نظیر نہیں رکھتا اور ایسے ایسے کمال دکھلاتا ہے جو پکھاوجی اور ڈھولک نواز کے لیے بھی ممکن نہیں جس راگ کا جو وقت ہوتا ہے اس وقت میں وہی راگ اپنے اس ساز پر پیش

کرتا ہے۔" (۶۳)

شاہ درویش سبوچہ نواز

اس فن میں ید طولے رکھتا ہے اور اس شان سے سبوچہ نوازی کرتا ہے کہ ڈھولک نوازوں اور پکھاوجیوں کو اس کے آگے پسینہ آجاتا ہے۔ قدر دان جب اسے اپنی محفل میں بلاتے ہیں تو تکیہ دار سواری بھیجتے ہیں اور اس کی فن کاری پر جھوم جھوم اٹھتے ہیں اس نے ایک ایسا ساز ایجاد کیا ہے جو کئی سازوں کا جامع ہے جس سے ڈھولک کی آواز بھی آتی ہے اور پکھاوج کی صدا بھی نکلتی ہے اور جس کے درمیان سے طنبور کی آواز بلند ہوتی ہے۔ (۶۳)

ایک نابینا فن کار اپنے پیٹ کو ڈھولک کی طرح بجاتا اور اس کی ضربیں موسیقی کے دستور وضوابط کے مطابق ہوتی ہیں۔ اکثر طوائفیں اس کے ساز شکم کی گمک پر رقص کرتی ہیں.....

باقر طنبورچی، قاسم علی خاں، معین الدین قوال، برہانی قوال، برہانی امیرخانی۔ رحیم خاں خیالی اور شجاعت خاں وغیرہ کے نام بھی فن کاروں کے ضمن میں آتے ہیں۔ موخر الذکر کبت خوانی میں بڑا دعویٰ رکھتا ہے۔ پگڑی اور اس پر پیچ بڑی تزئین وتقطیع کے ساتھ باندھتا ہے اس کی پلکیں ہمیشہ سرمہ سے سیاہ رہتی ہیں (۶۱)

ارباب فن کے ساتھ اہل سخن سے بھی اس بساط تہذیب کے بعض گوشے سجے ہوئے ہیں ان میں سراج الدین خاں آرزو اور مرزا جان جاناں جیسے اکابر بھی موجود ہیں۔ اول الذکر کے تعارف میں "ذکر اہل ادب" کے تحت لکھا ہے:

سراج الدین علی خاں آرزو

وہ موزونان شہر کی انجمن کی رونق ہیں اور نکتہ سنجوں کی محفل کے چشم و چراغ ہیں۔ تمام سخنوران دہلی ان کے شیفتہ صحبت ہیں اور تمام امرائے بادشاہی ان کی مواصلت کے

آرزومند رہتے ہیں اہل دولت کے ساتھ اکثر ان کی صحبت گرم رہتی ہے اور تمام مجمعوں میں ہلال کی طرح ان کی طرف لوگوں کی انگلیاں اٹھتی ہیں۔ جس محفل میں وہ رونق افروز ہوتے ہیں مرحبا مرحبا کی آوازیں آتی ہیں اور جس بزم میں ان کا ورود مسعود ہوتا ہے۔ تحسین و آفریں کی صدائیں بے اختیار بلند ہوتی ہیں۔ اہل اشتیاق کے لیے اُن کی صحبت ایک حسن اتفاق ہے۔ مرزا بے دل کے عرس کے دن جن سے وہ نسبت شاگردی رکھتے ہیں ان کے یہاں بزم سخن منعقد ہوتی ہے اور وہ اہل سخن اور ارباب فن کو اپنے افکار گوہر نثار سے ذلہ باری و گل چینی کا موقع دیتے ہیں۔" (۴۴)

مرزا جان جاناں (مظہر)

نشۂ عشق کی چاشنی ان کے ضمیر میں داخل ہے اور آتش شوق کی سوزناکی ان کا مزاج زندگی ہے۔ علوم متداولہ کی تحصیل کے بعد مدد غیبی اور تائید لاریبی کے اشارے پر راہ تحقیق (تفقہ) میں گامزن ہوگئے۔ اب ان کی ذات بابرکات "مرزائی و درویشی" کی جامع ہے۔ ایک دنیا ان کی محفل میں باریابی کی متمنی رہتی ہے جس کو بھی حسنِ اتفاق سے یہ سعادت نصیب ہو جائے اور بے شمار لوگ اپنے دل میں یہ آرزو لیے رہتے ہیں۔ جس کی بھی قسمت یاوری کر جائے وہ بڑے پر لطف اور بامزہ شعر کہتے ہیں اور ان کے کلام کا نازک نشتر رگِ جاں کو چھوتا ہوا محسوس ہوتا ہے امرائے عالی شان ان کی خدمت میں رسائی کے لئے کوشاں رہتے ہیں اس پر بھی ان کی صحبت میسر نہیں آتی۔ ان کی متبرک رہائش گاہ دہلی کہنہ میں ہے لیکن اپنی طبعی نازک مزاجی کے باعث وہ خوشبو کی طرح سیر و سفر میں رہتے ہیں۔ ان کا قیام کبھی یہاں رہتا ہے اور کبھی وہاں اس لیے ان سے ملاقات کا اتفاق بہت کم ہوتا ہے۔ (۴۲)

بعض اہلِ سخن تو آج تاریخ ادب کے لیے بالکل غیر معروف شخصیتیں ہیں۔

معنی یاب خاں

"بادشاہ کے منتخب امرا میں سے ہے، غزالان معنی کو صید کرنے میں قدرت تمام رکھتا ہے اور لطف سخن کی ادائیگی میں اس کی طبیعت بہت رسا واقع ہوئی ہے۔ غزل نگاری میں اسے ید بیضا حاصل ہے اور ایسی طرفگی کے ساتھ غزل پڑھتا ہے کہ سننے والے وجد کرنے لگتے ہیں۔

ماہ صفر کی تیسری تاریخ کو جو مرزا عبد القادر بیدل کے عرس کا دن ہے۔ تمام شعرائے دہلی ان کے مزار پر جمع ہوتے ہیں اور ان کے دیوان کو درمیان رکھ کر شعر خوانی کا آغاز ان کے اشعار سے کرتے ہیں اور حاضرین مجلس سے داد و تحسین کے طلبگار ہوتے ہیں۔ معنی یاب خاں وہ شخص ہے جو سب سے پہلے غزل پڑھتا ہے۔ اس کی پیش کش کا انداز ارباب معنی کے نزدیک بہت مستحسن ہوتا ہے۔ اس کے اشعار ابتدا سے انتہا تک ناخن بدل زن ہوتے ہیں اور نکتہ گیروں کے اندیشہ سے آزاد۔" (۴۲)

میر محمد افضل ثابت

یہ ان کی طبعی نیکی اور نجابت کا تقاضہ ہے کہ اہل دنیا کی طرف اُن کو بالکل رغبت نہیں وہ بزم توکل کے مسند نشین ہیں اور اپنی بلند ہمتی کے سہارے انھوں نے اپنے پائے استقامت کو درویشی کے دامن میں سمیٹ لیا ہے اور اپنی فطری بے نیازی اور عالی طبعی کے باعث ہر طرح کی مبتذل باتوں سے خود کو الگ کر کے فکر شعر اور صوفیانہ مشاغل میں لگ گئے ہیں اور دوسرے کاموں کی طرف توجہ فرما نہیں ہوتے انھوں نے مختلف کتابوں سے انتخاب کر کے علم تصوف میں ایک نسخہ عالیہ ترتیب دیا ہے اور اپنا کلام ردیف وار ترتیب دے کر اہل زمانہ کو اپنا ممنون بنا لیا ہے۔" (۴۵)

ابراہیم علی خاں راقم

اس کا دادا عالمگیری امرا میں سے تھا خود اس کی شاعری کی شہرت عالمگیر ہے اور تمام اہل سخن سے خراج تحسین وصول کرتی ہے۔ وہ اپنی بدیہہ گوئی کی وجہ سے دوسرے اہل سخن پر فوقیت رکھتا ہے اور لطف سخن میں ان سے گوئے سبقت لے گیا ہے۔ کم بضاعتی اور اسباب معاش کی تنگی کے باوجود اس کے گھر پر اہل استحقاق کا ہجوم رہتا ہے اور اس زمانہ ناساز گار کا شکوہ جس سے ہزاروں کا دل خون ہو رہا ہے اس کی زبان پر کبھی نہیں آتا بلکہ منعم حقیقی کی بخششوں اور عنایتوں کے شکر میں وہ ہمیشہ تر زبان رہتا ہے اور اپنے بے تکلف دوستوں کے ساتھ دلجمی اور خوش اختلاطی کے ساتھ وقت گذارتا ہے اور اپنے خوبصورت خیالوں اور رنگین خوابوں کے سہارے اپنی بزم بے کسی کو بساط عیش کی سی رنگینیاں بخشتا ہے۔ (۴۶)

میر شمس الدین مفتوں

ناقدرشناس زمانہ نے جو کچھ اسے دیا ہے سی پر قناعت کرتا ہے اور اپنی احتیاج کے مطابق اہل دولت سے بس ضروری واسطہ رکھتا ہے۔ بزرگان سلف کے طریقہ پر مشق سخن کرتا ہے۔ اسی لیے اس کے اشعار قدیمانہ رنگ لیے ہوئے ہوتے ہیں۔ (۴۷)

گرامی کشمیری

"خطہ کشمیر بہشت نظیر کے شعرا میں سے ہے مولویت کے باوصف چاشنی سخن کا فقدان رکھتا ہے۔ اپنے اشعار کا پشتارہ اپنی بغل میں دبائے پھرتا ہے اور سخن فہموں کے سامنے کشمیر کے گانے والوں کی طرح بڑے زور شور سے پڑھتا ہے اور اپنی تازہ گوئی کا اس قدر

دھوار رکھتا ہے کہ بزم مشاعرہ کو مجلس مناظرہ میں بدل دیتا ہے۔" (۴۹)

مرزا ابوالحسن آگاہ

"بہت رنگین طبع آدمی ہے تمام شعرائے دہلی سے اختلاط رکھتا ہے اور ان کا ہمنوا رہتا ہے۔ مرزا بیدل کے عرس میں ان کے دیوان سے انتخاب کی جانے والی غزل یہی شخص پڑھتا ہے، اور خود بھی ہمیشہ فکر سخن میں مشغول رہتا ہے۔" (۴۹)

حلیما

"عرب زادوں میں سے ہے اس کا کلام اسحٰق اطعمہ کے کلام سے بہت مشابہت رکھتا ہے نان وفرنی کے مضامین بڑی آب وتاب سے باندھتا ہے اور ہمہ وقت اس کی طبیعت کے آتش خانے میں کباب وقلیہ کا تمام سامان مہیا رہتا ہے۔ متقدمین اور متاخرین کے پچاس ہزار شعر اس کو یاد ہیں۔" (۵۰)

ان اہل سخن میں وہ مرثیہ خواں اور مرثیہ گو بھی شامل ہیں جنھوں نے اپنے زمانہ کے اعتبار سے اس فن کو درجہ کمال تک پہنچایا ہے۔ جن کا تذکرہ صاحب مرقع نے "ذکر مرثیہ خواناں" کے عنوان سے کیا ہے

پسر لطف علی خاں (دیوان جاوید خاں)

منقبت اور مرثیہ کے اشعار وہ اس شان وآن سے کہتا ہے کہ اسے محتشم وقت کہنا چاہیے۔ ریختہ میں بھی اس کی منقبت گوئی کا انداز بہت خوب ہے۔ مرثیہ عجیب سوز وگداز سے کہتا ہے، جاوید خاں کے عاشور خانے کا منتظم ہے زائرین کے ساتھ مراعات سے پیش آتا ہے اور بڑی عقیدت سے تعزیہ داری کرتا ہے (۵۰)

مسکین و حزیں و غمگین

" یہ تینوں بھائی ہیں اور بڑے حسرت خیز اور درد انگیز لہجہ میں ریختہ میں مرثیہ لکھتے ہیں تمام شہر میں ان کے کلام کی شہرت ہے اور سچ یہ ہے کہ یہ تینوں صاحبان بہت اچھا مرثیہ کہتے ہیں اور رقت انگیز اشعار پڑھتے ہیں جو لوگ سوز خوانی کرتے اور مرثیہ پڑھتے ہیں وہ ان کی طرف بہت رجوع رکھتے ہیں ان کے اشعار کی نقلیں اور مسودے بڑی کوشش و کاوش سے حاصل کرتے ہیں اور ان کو اپنے لئے باعث افتخار سمجھتے ہیں۔ درحقیقت ان عزیزوں کی فکر فرمائی کا ایک عجیب انداز ہے اور اس میں طرفہ تلاش ملتی ہے۔

مختلف امراء کے یہاں سے ان کی نیک کاوشوں کا اتنا صلہ مل جاتا ہے جو ان کی مدد معاش کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مرثیہ و منقبت کے علاوہ کسی دوسرے موضوع پر فکر نہیں کرتے ان کے مراثی کو سن کر عزاداروں پر وہ گریہ طاری ہوتا ہے جو روضۃ الشہداء اور واقعات بلا مقتل کے اشعار سے بھی ممکن نہیں۔ مراتب غم کے قدردان اس کو جانتے اور فوائد ماتم کے رمز شناس اس سے واقف ہیں۔" (۵۱)

میر عبداللہ

اباعبداللہ حضرت امام حسین کے تعزیہ داروں میں سے ہے۔ ندیم و حزیں کے مراثی کو اس قدر رقت انگیز اور گریہ خیز لہجہ میں پڑھتا ہے کہ سننے والوں پر بے اختیار رقت طاری ہو جاتی ہے اور شور ماتم بلند ہوتا ہے نوحہ و فریاد کا خروش آسمان تک پہنچ جاتا ہے اس کی زبان سے ادا ہونے والا مصرعہ ابھی پوری طرح ادا بھی نہیں ہوتا کہ گریہ خلائق فقرۂ مستزاد کی طرح اس کے ساتھ موزوں ہو جاتا ہے اور ابھی اس کے لب پر آیا ہوا شعر اختتام کو بھی نہیں پہنچا کہ نوحہ کا ترجیع بند باوجود تکرار کے مضمون تازہ کی طرح سامنے آتا ہے۔

استادان موسیقی اس پر متفق اللفظ ہیں کہ اتنے اچھے کسی مرثیہ خواں نے ابھی تک عالم ایجاد میں قدم نہیں رکھا۔ محرم کے مقدس و متبرک مہینے میں یہ صاحب جو اپنے کمال فن کی وجہ سے ایک واجب الاحترام شخص سمجھے جاتے ہیں، جن عزاخانوں میں نوحہ گری کے لئے پہنچتے ہیں ان مکانات موعودہ کی طرف لوگ بے اختیار کھنچے چلے آتے ہیں اور ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ جہاں جاتے ہیں ان کے ساتھ ان کے اعوان و انصار اور خوش جمال لڑکوں کا ایک جم غفیر ہوتا ہے ماہ محرم کے علاوہ ان کے گھر پر امردوں کا مجمع رہتا ہے ان میں بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو ان سے مرثیہ خوانی کے آداب سیکھنے آتے ہیں آداب شاگردانہ کے ساتھ آنے والوں میں کلاونت اور قوال بھی شامل ہوتے ہیں۔ (۵۲)

شیخ سلطان

" اس کے باوصف کہ وہ اصلاً تورانی ہیں ادائے تلفظ میں فصحائے ہندوستان کے ساتھ برابری کرتے ہیں بڑی آب و تاب کے ساتھ مرثیہ پڑھتے ہیں۔ عامیانہ طرحیں اختیار کرنے کے باوجود اس کے اشعار دلوں پر اثر کرتے ہیں۔ اس کی آواز اور گریہ خلائق نے جیسے آپس میں عہد باندھ رکھا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے۔" (۵۳)

میر ابوتراب

"اس کی مرثیہ خوانی کا انداز بے حد گریہ خیز اور ادائیگی مطالب کا ڈھنگ انتہائی درد انگیز ہے چونکہ فن موسیقی میں مہارت حاصل ہے اس لیے بھی اس کے مرثیہ پڑھنے کا اسلوب بہت پیارا اور دلوں پر اثر کرنے والا ہے جس کو سن کر عزاداری کرنے والے بے اختیار و بے قرار ہو جاتے ہیں۔ عزاخانوں اور ماتم داروں کی مجلسوں میں میر ابوتراب کو بہت متبرک اور واجب التعظیم سمجھا جاتا ہے۔" (۵۴)

میر درویش حسین

خامس آلِ عبا حضرت امام حسین کے عزاداروں میں سے ہے، اس کے مرثیہ کو سن کر اہلِ عزا پر بے اختیار رقت اور گریہ کا عالم طاری ہوتا ہے اور مجلس میں شور و شین ہوتا ہے۔ جاوید خاں کے وابستگان دولت میں سے ہے۔" (۵۴)

محمد نعیم

"رقت انگیز الفاظ موزوں کرنے اور غم انگیز استعارے کام میں لانے میں بڑی مہارت رکھتا ہے جن کو سن کر عزاداروں کے سینہ چاک ہوتے ہیں۔ مرثیہ کے اشعار میں عجیب و غریب انداز سے تضمین کرتا ہے خصوصاً وحشی یزدی کے مسدس میں تضمین کرنے میں اسے یدِ بیضا حاصل ہے۔" (۵۴)

انھیں مرثیہ خوانوں میں "جانی حجام" بھی ہے جس کی درد آلود صدا (صاحب مرقع کے بیان کے مطابق) دلوں میں نشتر زنی کرتی ہے یہ پہلے کسی امیر کا منظورِ نظر تھا طرفہ حسن و جمال رکھتا تھا اور بڑی آن بان سے زندگی گذارتا تھا۔ آدمی بن گیا تھا لیکن نا ؤ نوش کے شغل میں یہ تمام دولت الحادی اب آسمان اس سے در پئے انتقام ہے لیکن خوش صحبت اور رنگین طبع آدمی ہے۔ امیر زادے اس کے ساتھ مراعات سے پیش آتے ہیں اور رقص و سرود کی محفلوں میں اسے بلاتے ہیں۔ خیال اور جنگلہ خوب گاتا ہے، فی الجملہ اب بھی خوش اوقات ہے۔" (۵۴)

ان بیانات اور تعارفات سے اندازہ ہوتا ہے کہ عزاداری کی رسمیں اور اس کے ساتھ مرثیہ خوانی کا سلسلہ اس عہد کی تہذیبی روایت میں داخل ہیں اور مرثیہ کہنے اور پڑھنے والے قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

تشیع پسندی کے اثرات اور حب اہل بیت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ دلی والوں کو ارباب فقر و تصوف سے بھی گہری دلچسپی ہے اور بزرگان دین کے مزارات پر عرس کی تقریبات کے علاوہ خانقاہی آداب و رسوم بھی انھیں عزیز ہیں۔ مرشدین طریقت کو بہت احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور ان کی خانقاہوں میں اہل ارادت کا ہجوم رہتا ہے۔ مرقع میں ایسے بہت سے خانقاہ نشین بزرگوں کا تعارف اور ان کی تعریف ملتی ہے۔

ذکر شاہ غلام داول پورہ

اہل ارادت کی ایک کثیر جماعت آپ کے دائرہ توکل سے وابستہ ہے۔ ظاہری سطح پر اسباب راحت کے فقدان اور فقر و درویشی کے اس ماحول کے باوجود جو ہمیشہ آپ کی خانقاہ میں ملتا ہے یہ آپ کے ثبات قدم کی برکت اور استقلال وضع کا ثمرہ ہے کہ ضعیفوں اور محتاجوں کی وہ بڑی تعداد جو آپ کی خانقاہ کے پاس "توکل بر خدا" پڑی رہتی ہے اس کا رزق برابر پہنچتا ہے جو اہل حاجت صبح سے لے کر شام تک یہاں آتے رہتے ہیں۔ نذر و فتوح کے فوائد میں برابر کے شریک رہتے ہیں۔ خانقاہ میں جو چیزیں آتی اور پیش کی جاتی ہیں ان میں سب کا حصہ مساوی ہوتا ہے اور کسی کو بھی محروم نہیں رکھا جاتا۔

ایک پہر رات گذرنے کے بعد خانقاہ سے توسل رکھنے والے تمام افراد کو کھچڑی تقسیم کی جاتی ہے اور سب لوگ بغیر کسی امتیاز کے یہ کھچڑی تناول کرتے ہیں۔ اہل خانہ کے لیے بھی یہی کھچڑی بھیجی جاتی ہے۔ قوال بھی اس آستانہ کے فیض و بخشش میں برابر کے شریک رہتے ہیں بلکہ شریک غالب رہتے ہیں جس طرح سایہ شخص سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح یہ بھی خانقاہ کے ہمہ وقت کے ساتھی ہیں ان کی وجہ سے یہاں ہنگامہ وجد و حال برپا رہتا ہے۔ [illegible] کہ یہاں وضیع و شریف اور امیر و غریب سب ہی آتے ہیں اور سب کے ساتھ مساوی سلوک کیا جاتا ہے۔ دربار شاہی اور امرائے شہر کی طرف [illegible] کے ساتھ نذر و فتوحا

کی پیش کش ہوتی ہے لیکن قبول نہیں کی۔" (۲۰۔۱۹)

ذکر حافظ شاہ سعد اللہ

"لوگوں کے نزدیک وہ بہت ہی پہنچے ہوئے بزرگ ہیں اور بعض کے نزدیک تو قطبیت کے درجہ پر فائز ہیں۔ اکثر راہ سلوک میں گام زن ہونے والے ان کے آستانہ ولایت کی طرف رُخ کرنے اور ذکر و شغل کے وسیلہ سے تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن کی منزلوں سے گذرتے ہیں اور کسب کمال کے بلند درجوں تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اکثر آپ حالت مراقبہ میں رہتے ہیں اور اہل ارادت آپ کی توجہ معنوی کے ذریعہ فیوض و برکات حاصل کرتے ہیں۔ سلسلۂ عالیہ نقشبندیہ سے ارتباط رکھنے کے باعث سماع سے رغبت نہیں فرماتے۔" (۱۹)

ذکر شاہ محمد میر

"آپ کی متبرک زندگی کی برکت والی ساعتیں کمالات روحانی کے کسب میں گذرتی ہیں اور آپ کا مزاج تلاس وجد و حال کی کیفیات میں ڈوبا رہتا ہے۔ ابتدا سے صبح تمیز سے آپ ہمیشہ روزہ دار رہتے ہیں اور تمام رات ریاضت و عبادت الہٰی میں گذارتے ہیں ان کے اوقات عزیز نیکیوں سے معمور رہتے ہیں اور ان کی مبارک پیشانی تجلیات نور سے روشن رہتی ہے۔" (۲۶)

شاہ پا تصدمنی

"توران کے رہنے والے ہیں بہت گراں ڈیل اور صاحب وجاہت شخص ہیں مغلوں کی نسل سے تعلق رکھنے والے اکثر تمام فقراء ان کے ساتھ رہتے ہیں اور تورانی امرا کی طرف سے بڑی بڑی قیمتی اور بیش قیمت نذریں ان کے دیگ جوش اور خانقاہ کے مصارف کے لیے

پیش کی جاتی ہیں۔ آج رات اگر وہ یہاں ہیں تو کل کسی دوسری انجمن میں رونق افروز ملیں گے ان کے ہمراہیوں میں صلواۃ خوانی درویش اپنے عمامہ کی بزرگی کے لئے مشہور ہیں۔ یہ عجیب و غریب طریقے سے صافہ باندھتے ہیں چونکہ ان کا صافہ عجائبات روزگار سے ہے اس لیے عمدہ ہائے شاہی اس عمامہ کو اپنے زنان خانوں میں لے جاتے ہیں اور اس کو وسیلہ تبرک خیال کرتے ہیں خیال ہے کہ اس کا وزن بیس سیر سے کم نہ ہوگا۔" (۲۱)

ذکر میر سید محمد

اُن کی شخصیت کا جلال و جبروت اُن کی مجلس عالی پر چھائے ہوئے رعب و داب سے ظاہر ہوتا ہے، ان کی زندگی میں داخل کمال فقر و قناعت کا اظہار ان کی خانقاہ کے در و دیوار سے نمایاں رہتا ہے جن پر روحانیت کا نور برستا رہتا ہے۔ اپنی استقامت طبع میں بے مثال شخص ہیں اور سلاطین و امرا کے سامنے حرف حق کے اعلان میں اپنی بے باکی کے لحاظ زبان زد خلائق ہیں۔

اہل دول کی طرف سے خانقاہ کی ضروریات جائداد و جاگیر کی پیش کش کی جاتی ہے لیکن منصب فقر کی بے نیازی ان کی طرف نظر بھر کر بھی نہیں دیکھتی۔ نذر و فتوح کو بھی بہت کم شرف قبولیت عطا ہوتا ہے آپ کا محاورہ بہت شیریں اور آپ کی گفتگو بے حد دل نشین ہوتی ہے۔ (۲۳-۲۲)

ذکر شاہ کمال

"عالم فقر و درویشی میں بہت رنگین طبع اور مرزا منش واقع ہوئے ہیں اور اپنے ملبوس کی سج دھج اور خرقہ پوشی کے مخصوص انداز کے اعتبار سے اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ ان کا لباس بہت نفیس اور مہین کپڑے سے تیار کیا جاتا ہے۔ غذا کے معاملہ میں کئی طرفہ تکلفات

صفائی کا خیال رکھتے ہیں، سماع و مزامیر اور وجد و حال کے بے حد شائق ہیں، صوفیاء کی اصطلاحات اور مشائخ کے استعاروں کو رنگین عبارتوں اور دلنشیں اشارتوں میں ادا کرنے میں ایک خاص ملکہ رکھتے ہیں۔ عرس کی محفلوں میں ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اُن کی صوفیانہ حرکات اور وجد و حال کے انداز سے اہل محفل بہت محظوظ ہوتے ہیں اور ریختہ کے مناسب حال اشعار سے لطف اُٹھاتے ہیں۔ (۲۵)

ذکر شاہ غلام محمد

"ہر سہ شنبہ کو آپ کے یہاں مجلس سماع منعقد ہوتی ہے اور شہر کے تمام قوال اور دیگر ارباب ذوق حاضر ہوتے ہیں۔ آپ کا بیشتر وقت سیر و سلوک کے مراحل کی سیر میں صرف ہوتا ہے اور اکثر آپ پر حالت مراقبہ طاری رہتی ہے وجد و سماع سے خاص ذوق رکھتے ہیں۔ تاج خاں قوال کے گھر پر ہر مہینے کی نویں تاریخ کو مجلس سماع منعقد ہوتی ہے جس میں آپ بھی رونق افروز ہوتے ہیں۔" (۲۶)

ذکر شاہ رحمت اللہ

"شہر کے امراء اور ذی عزت لوگ بیشتر ان سے عقیدت و ارادت رکھتے ہیں اور ان کے سلسلہ عالیہ سے مربوط ہیں ان کا حلقۂ ذکر ہمیشہ معمور رہتا ہے۔ یہ ان کی محفل کرامت منزل کا ایک لازمی جزو ہے۔ ہر چند کیفیت معنی سے لبریز رہتے ہیں۔ لیکن ساغر کشی سے شوق رکھتے ہیں غالباً یہ کسی مصلحت کے باعث ہوگا ورنہ ظاہر الطور پر اس میں کوئی حکمت ہونی چاہیئے۔" (۲۷)

ذکر مجنوں نانک شاہی

"یہ شخص بے حد کمزور اور ضعیف الجثہ ہونے کی وجہ سے اپنے نام کا صحیح مصداق ہے

اور اپنی ایک خاص وضع کے اعتبار سے بہت مشہور ہے۔ اس کا آستانہ دریائے جمنا کے کنارے ہے اور اپنی وضع قطع میں بہت خوبصورت ہے۔ یہ نانک شاہی فقیر ایک خاص وقت میں اپنی خلوت گاہ سے برآمد ہوتا ہے اور طالبانِ دیدار کو باریابی کا موقع ملتا ہے اکثر ہندو اور مسلمان اس کے درشن کرنے کے لیے اس پر فضا مقام تک پہنچتے ہیں اور بہت تعظیم و تکریم کے ساتھ اس سے ملتے ہیں۔

وہ اپنی مسند پر براجمان ہوتا ہے تو ایک خاص جگہ پر ایستادہ دو آدمی اسے مورچھل جھلتے رہتے ہیں۔ قسم قسم کی مٹھائیاں، پھول اور پھل اس کو نذر کیے جاتے ہیں وہ ان میں سے تبرک کے طور پر سب کو بانٹ دیتا ہے۔ یہ فقیر اس انداز تمکنت کے ساتھ بیٹھتا ہے کہ کسی کو اس کے سامنے لب کشائی کی جرأت نہیں ہوتی اور یہ خود بھی بہت کم بولتا ہے لیکن قوالوں کی آمد و رفت کا یہاں تانتا بندھا رہتا ہے اور نغمہ و سرود کے نذرانے پیش ہوتے رہتے ہیں شہر کے متمول لوگ اسے گراں قدر تحائف اور نذرانے پیش کرتے ہیں اور بہت لوگ ہیں جو اس کی صلہ بخشیوں کے باعث آرام سے گذران کرتے ہیں۔

ضرورت مند اور اہل احتیاج بھی یہاں آتے رہتے ہیں اور اس کی عطا و بخشش سے اپنے اپنے مقدر کے مطابق کامیاب ہوتے ہیں لیلیٰ کی طرح محل میں رہنے والی پردہ نشین عورتیں بھی میانوں میں سوار ہو کر یہاں آتی ہیں اور اپنی سواریوں کو سایہ دار درختوں کے نیچے ٹھہرا کر یہاں کے کنجوں اور چمن بندیوں کی سیر کرتی ہیں۔ وہ تنہائی میں اس درویش سے ملاقات کرتی ہیں اور اپنے دلوں میں چھپے ہوئے بھیدوں اور آرزوؤں کو اس کے سامنے ظاہر کرتی ہیں اور اس سے دعا اور توجہ کی طلبگار ہوتی ہیں۔ ۔۔۔ (۴۲)

شاید یہ شعر اسی شخص کے لیے کہا گیا ہوگا:

شبے مجنوں بہ لیلیٰ گفت اے معشوق بے پروا

ترا عاشق شود پیدا و لے مجنوں نخواہد شد

برسات کے موسم میں اس تکیہ گاہ کی فضا اور بھی پرکیف ہو جاتی ہے اور سیر تماشے کے لئے یہاں آنے والوں کو عجیب لطف و انبساط کا ماحول میسر آتا ہے۔
ماہ محرم کی دسویں تاریخ کو خامس آل عبا کے علموں کی غسل دہی کا دن ہوتا ہے اور اس روز زائرین کا طرفہ ہجوم دیکھنے میں آتا ہے۔
مختصر یہ کہ مشرب صلح کل کے اعتبار سے یہ جگہ قابل سیر ہے اور یہ نانک شاہی اس لائق ہے کہ اس کی صحبت میں کچھ وقت گذارا جائے۔

ذکر ریتی مہابت خاں

فن کشتی سے دلچسپی رکھنے والے سجیلے رنگیلے جوان جوق در جوق یہاں آتے ہیں اور اظہار قوت کے کرشمے اور پہلوانی کے کرتب دکھاتے ہیں۔ ہر ایک جوان زور و قوت میں اپنے مطابق کسی دوسرے پہلوان سے زور کرتا ہے اور عجیب عجیب داؤ و پیچ اور طرفہ طرفہ کرتب دکھائے جاتے ہیں جس سے تماشائی محظوظ ہوتے اور ان کے فن کی داد دیتے ہیں۔
یہاں ہر گوشہ میں ایک مجمع رہتا ہے اور ہر سمت خوش مزاجوں کی ٹولیاں بیٹھی ہوئی خوش گپیاں کرتی اور یاران بے تکلف کی صحبت کا لطف اٹھاتی ہیں۔ یہاں شہر کے طرحدار لوگ آتے اور نظر بازان کے دیدار سے دامان نگاہ کو حسن کے پھولوں سے بھرتے ہیں۔ (۴۰)

(باقی آئندہ)

جلالی شاہجہانپوری

دنیا کی اولین تجارت پیشہ قوم

فینقی عرب

فینقی متفقہ طور پر دنیا کی اولین تجارت پیشہ قوم ہے اور نسلاً عرب۔ عبرانی زبان میں یہ قوم کنعانی اور آرامی ناموں سے بھی موسوم ہے اسی نسبت سے قدیم لغات عرب میں اس کو ارم کہا گیا ہے۔ چنانچہ قرآن مقدس میں لفظ ارم اسی تجارت پیشہ قوم کے لئے آیا ہے "عاد ارم ذات العماد" یعنی بڑے بڑے ستونوں اور عمارتوں والے عاد ارم۔ اس قوم نے اپنی تجارتی مساعی اور ذہنی صلاحیت سے ملک کو دولت و تہذیب سے مالا مال کر دیا تھا اور حسین و دلکش فطری مناظر، اور مینا کار، ایوان و قصور کی تعمیراتی شان و شوکت نے ملک کو ایسا مثالی نمونہ بنا دیا تھا جس کے ذکر سے قدرت کا صحیفۂ آخری (قرآن مقدس) بھی خالی نہیں "لم یخلق مثلها فی البلاد" اسی بنیاد پر علامہ ندوی کے نزدیک اس قوم کے مسکونہ علاقہ کو اردو میں عربی تخیل کے ذریعہ "بہشت ارم" کہا جاتا ہے[1]

مسکونہ علاقہ

قدیم ترین مورخوں کے علاوہ زمانہ مابعد کے اکثر عرب اور انگریز مورخین نے بھی اس قوم کا مسکونہ علاقہ بہ روایات مختلفہ ساحل بحرین یا ساحل شام و فلسطین بتایا ہے اور بعض کے نزدیک

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات

ساحل بحرین ان کا اصل مسکونہ علاقہ ہے، بعد کو ساحل شام وفلسطین میں جاکر آباد ہوگئے۔ اور آج کی تحقیق وتلاش موجودہ لبنان کو ان کا مسکونہ علاقہ بتاتی ہے، دلیل یہ ہے کہ لبنان کا قدیم ترین نام فونیشیا یا فونیقیا ہے جس سے فونیشی اور فونیقی کے صفاتی اور نسبتی کلمات نکلے ہیں اور ساتھ ہی قدیم وجدید تحقیق کے مابین کوئی تضاد بھی نہیں صرف لفظی ایر پھیر ہے۔ قدیم تاریخ بتاتی ہے کہ ساحل شام وفلسطین اس قوم کا پیدائشی مسکن تھا اور لبنان کا موجودہ علاقہ شامی حدود میں شمار ہوتا تھا، اس کا علاحدہ کوئی وجود نہ تھا بلکہ صحائف آسمانی میں یہ سارا علاقہ کنعان کے نام سے موسوم ہے۔ وہ کنعان جو حضرت یوسف علیہ السلام کا آبائی مسکن تھا اور قدیم دنیا کی مشہور ترین تہذیبی قومیں جن کو سمیری، سبائی، بابلی، عکادی اور آشوری وغیرہ ناموں سے یاد کیا جاتا ہے اسی کنعان کے علاقہ میں گزری ہیں جو اپنی حدود میں دجلہ فرات کی وادی، اور فلسطین، شام ولبنان اور عمان عون کو گھیرے ہوئے تھا یہی علاقہ پیغمبران الٰہی کی اکثریت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے، خدا کے اولین گھر بیت المقدس کی تعمیر اسی کنعان کے علاقہ میں مقدس ہاتوں سے ہوئی تھی، اسی علاقہ میں بابلی قبائل کی آفاقی عظمت کی حکومت قائم ہوئی اور قبائلی انقلابات کی بنیاد پر تاج شاہی مختلف سروں پر رکھا جاتا رہا۔ غرض اس کنعانی علاقہ کی تہذیبی اور ثقافتی عظمت صرف تاریخی اوراق ہی میں نہیں ملتی بلکہ صحائف آسمانی بھی اس حقیقت کے سب سے بڑے گواہ ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد اُردن اور فلسطین میں کھدائیوں سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں ان سے مذکورہ سطور کی تصدیق کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فلسطین کے وسیع تر علاقہ کا نام کینع یا کنع تھا جس کے معنی ارغوانی رنگ کی سرزمین کے ہیں، اس علاقہ کا یہ نام خود کنعیوں نے اپنے قبیلہ کے نام پر رکھا تھا، تذکرہ نویسوں کے نزدیک یہ قبیلہ سامیوں کا دوسرا گروہ تھا جو لگ بھگ تین ہزار قبل مسیح مشرقی بحیرۂ روم پہنچنا شروع ہوگیا تھا، کئی صدی بعد جب اس گروہ کے تجارتی روابط اور سوشل تعلقات یونانیوں سے استوار ہوئے تو انھوں نے اس گروہ کے افراد کو فونیشی اور ان کے علاقہ کو فونیشیا کہنا شروع کیا۔ فونیقی اور فونیقیا انہی یونانی الفاظ کی معرب صورتیں ہیں۔ محققین نے کنع کا ماخذ عکادی لفظ

کنخنی بتایا ہے ۔ تل العمارہ کی کھدائی کے دوران ملنے والی ایک پیکانی رسم الخط کی تختی پر بھی یہ لفظ دیکھنے میں آیا ہے ۔ عکادی زبان سامیوں کے پہلے گروہ کی تھی جو لگ بھگ ساڑھے تین ہزار قبل مسیح دجلہ و فرات کے زرخیز دوآبہ میں پہونچا تھا چونکہ اس زرخیز علاقہ کا مشرقی کونہ خلیج فارس اور مغربی کونہ جزیرہ نما سینا سے ملتا تھا اس لئے قدیم تاریخ کی زبان میں یہ علاقہ "ہلال زرخیز" کے نام سے موسوم ہوا، سامیوں کا تیسرا گروہ آرامی دوسرے گروہ سے تقریباً ایک ہزار سال بعد ارض فلسطین میں آنا شروع ہوا تھا، عبرانیوں کے جدامجد حضرت ابراہیم علیہ السلام اسی آرامی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے اور آرامی زبان بولتے تھے جب آرامی ارض فلسطین میں اچھی طرح رچ بس گئے تو مقامی آبادکاروں کی مختلف زبانوں سومیری، عکادی، کنعی اور آرامی سے مرکب ہوکر ایک نئی زبان عالم وجود میں آئی جس کو تاریخ کی زبان میں عبرانی کہا جاتا ہے ۔ اور فونیقیوں کا کنع عبرانی میں کنعان بن گیا چونکہ حضرت یوسف علیہ السلام اسی کنعان سے مسکونہ اور پیدائشی تعلق رکھتے تھے اس وجہ سے یوسف کنعانی کے نام سے مشہور ہوئے ۔ بعد کی مزید کھدائیوں سے اہل قیاس نے اندازہ لگایا ہے کہ سامیوں کے دوسرے گروہ نے کنعیوں کے پہلے گروہ کے ترک وطن کرنے کے کچھ عرصہ بعد اس ہلال زرخیز کی طرف حرکت شروع کی اور وہ غیر محسوس طور پر آہستہ آہستہ ساحلی علاقہ اور مغربی فلسطین پر چھا گئے ۔ ابتدا میں وہ ساحلی علاقہ اور مغربی فلسطین کے لئے کنع کا نام استعمال کرتے تھے لیکن جب مدینؐ کا علاقہ ان کے قبضہ اور تصرف میں آگیا تو وہ اس سارے علاقہ کو اسی نام سے پکارنے لگے ۔ یوشع باب ۱۴۲ ۔ آیت ۸ ۔ ۱۸ کے مطابق عبرانیوں کی آمد سے پہلے کنع اور اس کے پہاڑی علاقوں پر اموریوں کا قبضہ تھا لیکن یسعیاہ باب ۱۹ ۔ آیت ۱۸ میں اس علاقہ کے تمام ہی باشندوں کو بلا تمیز و تفریق کنعی قرار دیا گیا ہے ۔

لہ مدین کے بارے میں مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن میں لکھا ہے کہ مدین کسی بستی کا نام نہیں، ایک قبیلہ کا نام ہے جو جزیرہ نمائے سینا میں عرب سے متصل آباد تھا حضرت شعیب علیہ السلام کا اسی قبیلہ میں ظہور ہوا تھا۔

کارشنگ کے اندازہ کے مطابق عبرانیوں کی آمد سے کچھ پہلے تک اس علاقہ کی آبادی بہت ہی مختصر یعنی ڈھائی لاکھ تھی اور زیادہ مشہور بستیوں میں سے غزہ، عقلان، یروشلم، اریحا، بیت شان اور مجد وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں، ان میں سے کچھ شہر کنعیوں نے آباد کئے تھے، یروشلم کو مذہبی تقدس بھی حاصل تھی، اس کا اصل کنعانی نام جو اشلم تھا جس کے معنی ہیں "امن و امان کا شہر" شلم کنعیوں کے اس دیوتا کا نام تھا جس سے امن کی صفات منسوب کی جاتی تھیں۔ سعودی عربیہ کے شاہ سعود عبدالعزیز مرحوم نے آنجہانی روز ولٹ صدر امریکہ کو آج سے ستائیس سال قبل فلسطین اور یہودیوں سے متعلق جو طویل ترین تاریخی خط لکھا تھا اس میں شاہ موصوف نے فلسطین کی قدیم ترین تاریخ کا مدلل حوالہ دیتے ہوئے ثابت کیا تھا کہ ساڑھے تین ہزار قبل مسیح سب سے پہلے اس علاقہ میں جو قبیلہ آباد ہوا تھا بلاشک وہ کنعانی عرب تھا، جو جزیرۂ عرب کے ایک قدیم ترین جزیرہ "الوب" سے نکل کر یہاں پہونچا تھا ان کی پہلی آبادی فلسطین کے نشیبی علاقوں اور سرزمین لبنان تک پھیلی ہوئی تھی اس لئے ان کا نام کنعانی پڑ گیا، آگے چل کر شاہ موصوف لکھتے ہیں کہ اس کے بعد دو ہزار قبل مسیح کلدانی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی رہنمائی میں سرزمین عراق سے نکل کر آئے، پھر تباہ کن قحط کے باعث ہجرت کر کے مصر چلے گئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام انہی کلدانیوں کو لیکر جنوب مشرق کے راستہ سے ارض کنعان میں داخل ہوئے تھے، اس زمانہ میں رعمیس ثانی نام کا فرعون تخت حکومت پر جلوہ گر تھا۔ ان تمام حوالوں اور بیانات سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ساڑھے تین ہزار قبل مسیح کنعانی نام کے عرب اس تمام علاقہ میں آباد تھے جن کی تجارتی اور جہازرانی کی شہرت سے تاریخ کے صفحات بھرے پڑے ہیں لیکن آج سے پانچ ہزار سال قبل یہ سارا علاقہ ایک وفاقی مملکت کی حیثیت رکھتا تھا اور یہی وفاق فونیشیا اور فونیقیا کے نام سے موسوم تھا۔

اس وفاق میں بابل، نینوا، طرابلس، بیریطیس (بیروت) ماٹر اور سائدہ نام کی شہری ریاستیں قائم تھیں، کبھی یہ شہری ریاستیں پورے وفاق پر اپنا تسلط جمالیتی تھیں اور اپنے قبیلہ کے نام سے مشہور ہوتی تھیں لیکن بعد کی جغرافیائی تبدیلیوں کے نتیجہ میں یہ پورا وفاق مختلف علاقائی ناموں

میں تقسیم ہوگیا۔ کسی علاقہ کا عراق ویمن، اور کسی کا شام ولبنان نام پڑا، اور کوئی فلسطین واردن کے ناموں سے موسوم ہوا، اور آج بھی یہ قدیم وفاق انہی حد بندیوں میں بٹے ہوئے ناموں سے مشہور ومعروف ہے اب کوئی شامی دلبنان ہے کوئی عراقی ویمنی، اور کوئی اردنی وفلسطینی ہے، عرب کوئی نہیں۔

بعلبک نام کا ایک مقدس شہر اسی فونیقی علاقہ میں تھا، یہاں کے ہزاروں معبد اپنی تعمیراتی انجینئرنگ کا نمونہ تھے بابل شہر کی تہذیبی اور ثقافتی داستانوں سے تاریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ ان دونوں شہروں میں فنیقی عہد میں ایک ثقافتی میلہ لگا کرتا تھا جس میں مصائب کی تپش سے جھلسی ہوئی زندگی کو پرکیف بنانے کے لئے طرح طرح کے جشن منائے جاتے تھے، بابل آج بھی ایک چھوٹے سے شہر کی صورت میں موجودہ لبنانی علاقہ میں موجود ہے لیکن اب بابل کے بجائے جبائل کہلاتا ہے۔ اس علاقہ کے بابل اور نینوا کی شادابی قدیم عربی تاریخ میں ضرب المثل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ دونوں شہر لٹکے ہوئے باغوں کے نام سے بھی مشہور ہیں، شداد کی بہشت بھی اسی علاقہ میں بیان کی جاتی ہے۔ ان جاذب نظر رنگینیوں کے پیچھے دیومالائی قسم کی متعدد روایتیں بھی ملتی ہیں ایک روایت کے مطابق بابل کے ایک حکمراں نے اپنی ملکہ کی دل بستگی کی خاطر کوہسار کے نشیب وفراز پر فلک بوس درخت لگوائے اور اپنی چہیتی ملکہ کا محل بھی اسی پہاڑی پر بنوایا، دیکھنے والوں کی نظریں جب اس طرز نو کی تعمیر پر پڑیں تو انھوں نے ان کو لٹکے ہوئے باغوں کا شہر قرار دیا۔

حقیقت میں بحر روم سے اس ارضی خطہ کی شادابی ماقبل زمانۂ تاریخ سے مشہور چلی آتی ہے اس شادابی نے حسن فطرت کی رنگینیوں میں ہی چار چاند نہیں لگائے بلکہ انسانی حسن میں وہ کہربائیت پیدا کی کہ ہر آنے والے کا دامن دل اس کی طرف کھنچنے لگا۔ قدیم افسانوی رنگ کی تصانیف کے علاوہ تاریخی تذکروں میں بھی اس خطہ کے حسن وجمال کی داستانیں ملتی ہیں اور آج بھی یہ علاقہ اپنے فطری حسن وجمال کے لحاظ سے کشمیری حسن کی طرح مشہور ہے اس جنت نشان خطہ کی سیر وتفریح سے لطف اندوز ہونے کے لئے ہر سال لاکھوں سیاح یہاں آکر زندگی کا لطف اٹھاتے ہیں اور

اس مد سے حکومت لبنان کو تقریباً چھ کروڑ ڈالر سالانہ آمدنی ہوتی ہے۔

حسن یوسف کی کبریائیت کا ذکر عرب وعجم کی شاعری کی جان ہے، اردو شاعری کے گیسو بھی حسن یوسف کے پرتو سے رنگین بنے ہوئے ہیں۔ افسانوی اور تاریخی ذکر سے ہٹ کر صحائف آسمانی میں بھی حسن یوسف کا ذکر کنایاتی صورت سے موجود ہے۔ خصوصاً شام ولبنان کا موجودہ علاقہ ہمہ تن جلوہ فروش ہے اور تمام تر رنگینیاں اور جلوہ سامانیاں اپنے اندر رکھتا ہے۔

لبنانی نام کی وجہ

سامی زبان میں لبان کے معنی سفید کے ہیں اور اس کے پس منظر میں مختلف توضیحات بیان کی گئی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ خود باشندگان نے اپنے رنگ روپ کا احساس کرکے اپنے کو لبانی کہلایا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ دوسرے خطہ کے لوگوں نے ان کا سفید رنگ دیکھ کر ان کو لبانی کہا ہو۔ اور یہاں کی برف پوش پہاڑیاں بھی اس نام کی وجہ ہوسکتی ہیں، اہل لبنان نے ہمیشہ بڑے فخر سے اپنے کو پہاڑیوں میں بسنے والی قوم کہا ہے۔ "وادیٔ لقا" اسی علاقہ میں واقع تھی۔ چونکہ یہ وادی عہد قدیم سے زرعی پیداوار کے گھر کے نام سے مشہور چلی آئی تھی اسی وجہ سے اُس عہد میں اس زرعی پیداوار کے علاقہ کو وادیٔ بقا کہا جاتا تھا، بابلی قبائل کی حکومت کے زمانہ میں بھی یہ وادی پورے وفاق کا اناج کا گھر کہلاتی تھی اور آج اس کو اناج کی منڈی کہا جاتا ہے۔

شہرت کی بنیاد

فونیشیا کے اس وفاقی علاقہ کی شہرت کی بنیادی وجہ اس کا جغرافیائی محل وقوع ہے، یعنی وہ بحری راستے جو اسے مختلف ملکوں سے ملاتے ہیں اور جن کی وجہ سے اس علاقہ کو مشرق ومغرب کا اتصال کہا گیا ہے اور اسی اتصال سے فائدہ اٹھاکر اس جواں ہمت اور بلند حوصلہ عرب قوم

نے زندگی کے ہر شعبہ میں اتنی ترقی کی تھی کہ اس کا نام لوحِ زمانہ سے نہ مٹ سکا۔

جہاز سازی اور جہاز رانی

جنگلات کی کثرت اور وسعت کی بنا پر لکڑی کی افراط تھی، دیودار لکڑی اس علاقہ سے بہتر کہیں نہیں ملتی تھی، آج کے غیر ملکی سیاح اگر ایک طرف بعلبک کے معبدی آثار اور بابل و نینوا کے کھنڈرات دیکھنے آتے ہیں تو دوسری طرف وہ عہد بابل کے چند بچے کھچے دیو پیکر درختوں کو دیدۂ حیرت سے دیکھنا بھی ان کا مقصد سفر ہوتا ہے، یہاں کی پہاڑیوں کے نشیب و فراز پر دیودار اور صنوبر کے درختوں کی افراط کے ذکر سے قدیم تاریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں، مصری لوحوں پر کندہ تاریخ میں بھی ان درختوں کی کثرت کا ذکر ملتا ہے، تاریخ کے مختلف مرحلوں پر ان درختوں کی دیکھ بھال اور پرداخت پر خصوصی توجہ سے بھی ان کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، ان درختوں کی لمبائی سو فٹ اور محیط چالیس سے پینتالیس فٹ تک بیان کیا جاتا ہے اور شاخوں کا پھیلاؤ ڈیڑھ سو فٹ کے قریب کہا جاتا ہے، لبنانیوں کا دعویٰ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی انہی درختوں سے بنا کر وادیٔ بقاع میں رکھی گئی تھی، اس کار آمد لکڑی کے جنگلات کی کثرت اور افراط اس قوم کی جہاز سازی کی ترقی کی اصل بنیاد ہے، ان کی جہاز سازی کی شہرت سے متاثر ہو کر مصر کے ایک فرعون نے دیودار لکڑی کے چالیس جہاز بنوا کر مصر درآمد کیے تھے لیکن یہ عجیب سوئے اتفاق ہے کہ ان کی تجارتی اور جہاز سازی و جہاز رانی کی شہرت ہمیشہ وجہ عذاب بنی رہی، قرب و جوار کی ابھرتی ہوئی قوموں نے ان کی زمینوں کو روندا ہے، اولاً اہل مصر اپنے قبضہ و اقتدار کی بنا پر ان کی تجارتی نفع اندوزی میں برابر کے شریک بنے، مصریوں کے بعد ٹمیناہی ایک اسرائیلی شخص کے خاندان نے تقریباً چار سو سال تک اس علاقہ پر حکومت کی، اس کے بعد نو سو سال قبل مسیح بابلی قبائل نے ٹمیر خاندان کا تسلط ختم کر کے حکومت کی باگ ڈور خود سنبھال لی۔ بابلیوں کو ہٹا کر آشوری قبائل نے اپنا تسلط جما لیا اور تقریباً چھ سو قبل مسیح ایرانی شہنشاہیت نے آشوریوں کو ختم کر کے

اس وفاقی علاقہ کو اپنے زیرنگیں کر لیا۔ ایرانی شہنشاہیت نے تجارتی فوائد کے ساتھ اس قوم کے ملاحوں کو بحری فوج میں شامل کر کے اپنے جنگی بیڑے کو اس حد تک مضبوط بنا لیا تھا کہ اس کی دھاک مصر و یونان تک بیٹھی ہوئی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ ایران کے بحری بیڑے کی عہد قدیم میں جو روایات قائم ہوئیں اس کی بنیادی وجہ ایرانی بحری بیڑے میں فنیشین نسل کے باہمت اور حوصلہ مند ملاحوں کی شرکت ہے۔ ایرانی شہنشاہیت مسیح سے کچھ عرصہ قبل اس وفاقی علاقہ کے دو حصوں یعنی عراق و یمن تک محدود ہو گئی تھی، شام و لبنان اور فلسطین کے علاقے رومی سلاطین کے زیر اقتدار چلے گئے تھے۔ ان دونوں کے اقتدار کا خاتمہ اسلامی عہد کی ابتدا میں ہوا۔ اگرچہ وہ قدیم نام پھر کبھی اس کو نصیب نہ ہوا لیکن اسلامی عہد میں پورا علاقہ ایک متحدہ یونٹ کی شکل میں ضرور آ گیا۔

فاتحانہ حیثیت

بحیثیت فاتح بھی ان کی اہلیت کے بہت سے واقعات تاریخ کے صفحات پر بکھرے ہوئے ملتے ہیں، اس قوم کے جواں حوصلہ ملاحوں کی مدد سے فونیشیا کے ایک بلند ہمت حکمران ماردس ایکس رکیس نے یونان کو اپنے زیرنگیں کر لیا تھا اور پندرہ سو قبل اپنے سمندری بیڑے کے سہارے بعض سمندری نوآبادیاں بھی قائم کر لی تھیں جن میں ترشیش اور شمالی افریقہ کے کنارے کارتھیج کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، اسی بنا پر عہدنامہ عتیق میں اس قوم کے جواں عزم ملاحوں اور جہاز رانوں کا ذکر ملتا ہے، یہ وہی کارتھیج ہے جس پر ۵۲۵ قبل مسیح ایران کے ہخامنشی خاندان کے مشہور حکمران سائرس کے لڑکے کیم بی سیز نے مصر فتح کر کے حملہ کرنا چاہا تو فنیشین نسل کے ایرانی ملاحوں نے اپنی قوم دوستی اور حب الوطنی کی بنا پر حملہ کرنے سے انکار کر دیا تھا۔[1] مشرقی افریقہ کے مقابلہ میں شمالی افریقہ

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب

کے ابھرنے کی سب سے بڑی وجہ یہی فینقی عربوں کی تجارتی مساعی کے ساتھ اپنی حکمرانی کی بنیاد ڈالنا بھی ہے، طرابلسی علاقہ بحر روم کے کنارے عرب فینقیوں نے قرطاجنہ یا کارتھیج نام کی جو مملکت قائم کی تھی اس نے رومۃ الکبریٰ کے ساتھ براعظم یورپ کی آزادی بھی خطرہ میں ڈال دی تھی ۔ یورپ کی تسخیر کے لئے اہل قرطاجنہ نے ہسپانیہ میں سب سے پہلے اپنی نوآبادی قائم کی تھی، زمانہ قدیم کا سب سے نامآور سپہ سالار ہنی بعل اس نوآبادی کے گورنر کا بیٹا تھا، اس نے رومۃ الکبریٰ کو سخر کرنے کے لئے کوہستان ایپلیبس کی برف پوش چوٹیاں عبور کیں اور دریائے ایبرو کے کنارے انتہائی شاندار فوجی فتوحات کے ذریعہ تیرہ سال تک رومۃ الکبریٰ کی عظمت پر قہقہے لگاتا رہا۔

علمی اور تہذیبی کارنامے

اگرچہ یہ پورا وفاق فینقیوں کے زیرنگیں تھا لیکن قوت وطاقت کا اصل سرچشمہ شام ولبنان کا ساحلی علاقہ تھا جو رقبہ اور ارضی وسعت کے اعتبار سے زیادہ وسیع نہ تھا لیکن حوصلہ مند ملاحوں اور باعزم تاجروں کی وجہ سے اہل فونیشیا ایک عظیم قوم متصور ہوتے تھے اور انہی جواں حوصلہ ملاحوں کی مدد سے "دارس ایکس رکیس" نے یونان پر قبضہ کر کے ابتداءً اسے شمع تہذیب سے روشن اور دولت علم سے مالامال بھی کیا تھا۔ شواہد بتاتے ہیں کہ یونانیوں نے سب سے پہلے فینقیوں سے بہت کچھ حاصل کیا، علوم وفنون میں ان کی پیروی کی ۔ یونانیوں کی شہری ریاستوں کے دروبست پر بھی فینقی ریاستوں کے طریقہ کار کا اثر معلوم ہوتا ہے اہل یونان فونیشی رسم الخط کے پہلے مقلد ہیں، بعلبک کے معبد اور بابل کے کھنڈرات بتاتے ہیں کہ یونانیوں نے تعمیراتی فن میں بھی فونیشیوں کی خوشہ چینی کی ہے قدیم مورخوں کا خیال ہے کہ معاشرہ میں امن وامان قائم رکھنے اور عوام کی معاشی خوشحالی کے سلسلہ میں فونیشیوں نے سب سے پہلے ضوابط مقرر کئے تھے۔ کان کے بدلے کان اور ہاتھ کے بدلے ہاتھ کی سزا کا تعلق اسی علاقہ کے ایک انسان دوست حکمران سے ہے، فینشین صرف اچھے ملاح اور تاجر ہی نہ

تھے بلکہ صناع، موجد اور علم دوست بھی تھے۔ ان کی تجارتی تگ و دو سے نہ صرف یونان میں علم و تہذیب کی شمع روشن ہوئی بلکہ یہ جہاں بھی پہونچے علم و تہذیب کے درس دئے خصوصاً دنیا کے حروف تہجی نے ان کے حروف تہجی کا بڑا اثر قبول کیا، یورپ کو سب سے پہلے اسی قوم نے حروف تہجی سے روشناس کرایا ایشیائی علاقوں خصوصاً اہل ہند نے ان کی تجارتی آمد و شد سے مختلف علمی اور تہذیبی فوائد حاصل کئے، ان کا اپنا رسم الخط اور اپنا طریقۂ اعداد نویسی بھی ہے۔ اہل ہند نے ان کے رسم الخط اور اعداد نویسی دونوں سے فائدہ اٹھایا ہے[1]۔ اور یہ فائدہ اہل ہند تک محدود نہیں بلکہ آج کی دنیا میں جتنے بھی رسم الخط مروج ہیں وہ کسی نہ کسی نوع سے فینیشی رسم الخط کا اثر قبول کئے ہوئے ہیں۔ بعض اہل تحقیق کے نزدیک ایرین کا ابتدائی رسم الخط فینیشین کے کنعانی رسم الخط کی طرح سیدھی طرف سے شروع ہوتا تھا، بائیں طرف سے لکھنے کا طریقہ بعد کو شروع ہوا[2]۔ آج کی دنیا میں جس قدر بھی علم ادب کے خزانے محفوظ ہیں اُن کے تحفظ کی واضح صورت اہل فونیشیا نے معلوم کی تھی۔

حروف ابجد کی ایجاد سے پہلے زبانی باتوں کو تحریر میں محفوظ کرنے کے لئے تصاویری حروف کا استعمال مروج تھا لیکن فونیشی عالموں نے تاریخ انسانی میں پہلی مرتبہ حروف ابجد سے کام لیا۔ فونیشیوں نے مخرج کی نسبت سے آوازوں کے لیے حروف کی علامتیں بنائیں جن کو بعد میں یونانیوں نے اپنا لیا[3]۔

تجارتی حیثیت

جہاز سازی کی صنعت والے ملک بالعموم تجارت پیشہ ہوتے ہیں اور فینقی عرب جہاز سازی اور جہاز رانی کے باوا آدم کہلاتے ہیں، دنیا کا کوئی ایسا گوشہ نہیں جہاں ان کے قدم نہ پہونچے

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب

[2] عرب و ہند کے تعلقات

[3] عہد قدیم مشرق و مغرب

ہوں ، ان کے تجارتی اصول اور طور طریقوں سے اہل یونان ہی نے نہیں بلکہ مشرق و مغرب کے اکثر ممالک نے فائدہ اٹھایا ہے ، فونیشیا کے دفاتی علاقہ میں جو یکے بعد دیگرے قبائلی قوموں نے حکمرانی کی ، ان سب نے فینقیوں کے اصول تجارت کو مشعل راہ بنایا۔ سبائیوں ، اسرائیلیوں اور یمنیوں کے ذوق تجارت اور کاروباری اصول میں فینقیوں کے اصول تجارت کی جھلک نمایاں نظر آتی ہے۔ یہ سب قومیں فونیقیوں کے انداز پر دنیا کے ہر اس گوشہ میں پہونچیں جہاں فینقیوں کے قدم سابق میں پہونچ چکے تھے ، سرزمین ہند میں ان کی تجارت کا سلسلہ ڈراوڑی عہد سے شروع ہوتا ہے جن میں سندھی کپاس کے دھاگے سے تیار کردہ کپڑے جن کو عرب ثوب سندھی کہتے تھے عرب حلقوں تک پہونچے تھے[1]۔ مصر و ہند کے مابین تجارت کے آغاز کا سہرا ، اسی قوم کے سر ہے اور اسی قوم کے ذریعہ سندھی کپاس کا بیج بھی مصر پہونچا۔ بلکہ گیارہ سو قبل مسیح تک مصر و ہند کی برآمدی و درآمدی تجارت کا سلسلہ جو عرف عام میں مصری قبائل کی تجارت کے نام سے مشہور ہے اسی قوم کے تجارتی توسل سے جاری رہا ہے[2]۔ ویدک یعنی ایرین دور کی برآمدی تجارت کا بڑا دروبست اسی قوم کے جواں ہمت تاجروں کے ہاتھوں میں تھا ، ڈراوڑی دور کے صنعتی اور تجارتی مرکز ایرین دور میں بھی برآمدی تجارت کے مرکز رہے ہیں اور انہی مرکزوں سے فینقی عرب ، ہند کا مصنوعہ اور خام سامان بیرون ہند لے جاتے تھے جس میں عود ، آبنوس ، ہاتھی دانت اور اس کی مصنوعات ، قیمتی پتھر ، آبدار موتی ، خوشبودار گوند ، زیورات سوتی اور ریشمیں کپڑے ، تلواریں ، کٹاریں ، خنجر اور بلم وغیرہ ہوتے تھے۔

اہل فونیشیا کی قدیم تجارتی صلاحیت کا آج بھی یہ اثر ہے کہ دنیا کے تجارتی حلقوں میں یہ بات ضرب المثل بن چکی ہے کہ تجارت اور کاروبار میں کسی لبنانی کو دھوکہ نہیں دیا جاسکتا ، دنیا کے

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات

[2] عہد قدیم مشرق و مغرب

[3] عہد قدیم مشرق و مغرب

تعارف و تبصرہ

[تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

نوائے پہلوی از حمید الدین فراہی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ ، ۱۶۶ صفحات ، قیمت چار روپے ، تاریخ اشاعت : جولائی ۶۷ء

ملنے کا پتہ : دائرۂ حمیدیہ ۔ دانشگاہ اصلاح ، سرائے میر ، اعظم گڈھ (یوپی)

نوائے پہلوی مولانا حمید الدین فراہی کا فارسی مجموعۂ کلام ہے جسے ان کے شاگردوں کے شاگرد بدر الدین اصلاحی نے بڑی کاوش اور تلاش بسیار کے بعد ترتیب دے کر پروفیسر ڈاکٹر بنی ہادی ریڈر شعبہ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے تعارف کے ساتھ شائع کیا ہے ۔ فراہی عربی ، فارسی اور انگریزی کے متبحر عالم ہونے کے ساتھ ساتھ عبرانی زبان میں بھی درک رکھتے تھے ۔ مولانا فراہی کو شبلی کی رفاقت ، سرسید کی نیابت اور سفر ایران میں لارڈ کرزن کی ہمسفری اور ترجمانی کا موقع ملا تھا ۔ مولانا کا اصل موضوع اگرچہ قرآن تھا اور انھوں نے عربی ادب ، قرآن اور قواعد عربی پر قابل قدر تصنیفات چھوڑی ہیں مگر فارسی زبان سے شغف رکھنے کی بنا پر اور سفر ایران کے نتیجہ میں انھوں نے فارسی شاعری پر بھی توجہ دی اور بہت کچھ لکھا انھیں اشعار کا مجموعہ انتخاب نوائے پہلوی ہے ۔

فراہی نے اپنے عہد کی عام روش سے انحراف کرتے ہوئے فارسی شاعری کی ان اصناف پر طبع آزمائی کی ہے جو فارسی شاعری کی ابتدائی خصوصیات کی حامل تھیں اور اخیر زمانے میں ناپید ہو چکی تھیں ۔ نوائے پہلوی ، پہلوی زبان کی یاد دلاتی ہے جو پہلوانوں کی زبان کہلاتی

تھی اور جسے فردوسی نے ذیل کے شعر میں واضح کیا ہے :

اگر پہلوانی ندانی زباں

بتازی تو اروند را دجلہ خواں

مجموعۂ کلام میں مختلف عنوانات کے تحت غزلیں، قصائد، قطعات پیش کئے گئے ہیں۔ زمزمۂ دری کے تحت چامہ اور چکامہ جیسی قدیم اصناف پر متعدد غزلیں اور قصیدے ہیں۔ دری زبان ہجری سن کے آغاز یعنی ساسانیوں کے آخری دور میں ایران کے مشرقی شہروں، درباروں اور نظم ونثر میں استعمال ہوتی تھی اور اسلامی عہد میں عمومیت اختیار کر چکی تھی۔ قدیم ترین مصنفین المقدسی اور ابن حوقل نے اپنی کتابوں میں دری کا ذکر کیا ہے اور اسے عربی اور پہلوی کے برابر قرار دیا ہے۔ پارسی دری کو بھی فردوسی نے اپنے اشعار میں نمایاں جگہ دی ہے :

بفرمود تا پارسی دری

نبشتند وکوتاہ شد داوری

ابن الندیم نے الفہرست میں ابن المقفع کے حوالے سے زبان دری کو بادشاہوں اور اُمرا کی زبان کہا ہے جو درخواستوں اور فرامین میں بکثرت استعمال ہوتی تھی۔ ابن المقفع کے ہی بقول اسے لغت دری کا نام بھی دیا گیا ہے۔

چامہ اور چکامہ اسی دری زبان کی یادگاریں ہیں اور جن میں اول الذکر کو غزل اور موخر الذکر کو قصیدہ کا نام دیا جاتا ہے اور فراہی نے اس کہنہ زبان کو تازہ کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان غزلوں، قصائد اور مرثیوں میں وہ زور بیان نہیں پایا جاتا جس کی اُمید کی جاتی ہے یا جو ایرانی اور ہندوستانی غزل اور قصیدہ گو شعرا کا طرۂ امتیاز تھی۔ سلطان عبدالحمید خاں فرماں روائے دولت عثمانیہ کی شان میں جو قصیدہ خاقانی کے تتبع میں لکھا گیا ہے وہ ایک کامیاب کوشش ہے مگر اس میں وہ روانی اور اثر نہیں ہے جو مولانا اقبال احمد خاں سہیل کے متعدد استقبالیہ قصائد میں ملتے ہیں اور خاقانی کا دھوکا ہوتا ہے۔

مولانا فراہی نے اپنی غزلیات میں بھی عام شعرار کی روش سے بچنا چاہا ہے مگر لطف یہ ہے کہ ان کی غزلوں کے وہی اشعار اچھے ہیں جس میں وہ روایتی شاعری کے پیرو بن گئے ہیں جیسے:

صوفی از صومعہ بردن تاختہ است — فتنہ و شعلہ، در شہر در انداختہ است
خرقہ و سُبحہ و سجادہ بہم سوختہ است — بادف و چنگ و مئی و مغبچہ درساختہ است
کہ گماں داشت کہ دین و دل و جاں خواہد باخت — آنکہ یک عمر ہمہ نرد دغا باختہ است

پوستینم مدر اے شیخ کہ بردشت ہم — آں روانیست کہ زیرش نبود زناری

ان اشعار میں وہی چاشنی ہے جو حافظ وغیرہ کی شاعری کا خاصہ ہے۔ مولانا فراہی نے حافظ کے کسی معترض کو پوری غزل لکھ کر مطمئن کیا ہے۔ وہ حافظ کے معتقد ہیں اور کئی جگہ انھوں نے حافظ کے اشعار کا مکمل مفہوم اُڑا لیا ہے اور الفاظ بھی تقریباً وہی ہیں:

فراہی: بیا بطرف چمن کز غبار غم صاف است
مرو بمدرسہ کش فتنہا ز اطراف است

حافظ: بیا بمکیدہ و چہرہ ارغوانی کن
مرو بصومعہ آنجا سیاہ کاران اند (رند)

فراہی غرور و عربدۂ واعظانِ تلخ نوا
زمستی است کہ در لقمہائے اوقاف است

حافظ: فقیہ مدرسہ دی مست بود و فتویٰ داد
کہ می حرام ولی بہ ز مال اوقاف است

گفتنیہا کے زیر عنوان مختلف موضوعات جیسے پند و نصائح، جان و دل، زشتی و زیبائی آواز سروش اور نیستی و ہستی میں مولانا فراہی نے دنیا کی بے ثباتی خدائے تعالیٰ کی بزرگی، نیکی اور بدی پر اچھے اشعار لکھے ہیں۔ ان کے بعض اشعار ہمیں ایرانی شاعر ابن یمین کے قطعات کی یاد تازہ کرا دیتے ہیں:

مرد بی دست گہ کند کاری	کہ بصد دست گاہ نتواں کرد
آنچہ با یک سخن تواں کردن	با ہزاراں سپاہ نتواں کرد
مرد آزادہ را کہ شاہ خود است	بندۂ پادشاہ نتواں کرد
جز بدرگاہ ایزد یکتا	پشت خود را دوتاہ نتواں کرد

مولانا فراہی کا کلام اُن کی فارسی دانی اور قدرت کلام کی روشن مثال ہے جو آج تبرک کے طور پر ان لوگوں کے سامنے ہے جو کلاسیکی فارسی سے شغف رکھتے ہیں اور پرانی اصناف سخن سے واقف ہیں۔ امید ہے کہ جس معتقدانہ خیال سے اس مجموعہ کو شائع کیا گیا ہے اُسی حسنِ عقیدت کے ساتھ مولانا فراہی کو پڑھا بھی جائے گا اور ان کی کوششوں کو بنظر تحسین دیکھا بھی جائے گا۔

(شعیب اعظمی)

نذر سجاد مرتبہ: عبدالقوی دسنوی

سائز ۲۲×۱۸/۸، حجم ۴۰۰ صفحات، قیمت درج نہیں، سال طباعت: ۱۹۷۴ء۔ ناشر: سیفیہ کالج۔ بھوپال ۔ ۴۶۲۰۰۱

مدھ پردیش کے ایک اہم اور تاریخی شہر، بھوپال میں ایک تعلیم گاہ ہے جس کا نام سیفیہ کالج ہے، جہاں ابتدائی سے اعلیٰ سطح تک تعلیم کا انتظام ہے اور اردو خدمات کی وجہ سے اسے ایک خاص شہرت حاصل ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی کالج کے بانی ملا سجاد حسین مرحوم کی خدمات کے اعتراف

میں شائع کی گئی ہے، جن کا ۸۴ سال کی عمر میں پچھلے سال (۱۹۷۳) ۲۶ جنوری کو انتقال ہوگیا، اور جن کے بارے میں فاضل مرتب نے لکھا ہے کہ خود تعلیم کی دولت سے محروم رہے تھے مگر اس کی تلافی انھوں نے دوسرے ہزاروں نوجوانوں کی علمی تشنگی بجھا کر کی۔ مرحوم کے حالات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

".. ایک بوہرہ خاندان کے متوسط گھرانے میں ۱۸۹۲ء میں سرونج میں پیدا ہوئے، ابھی بہت کم سن تھے کہ باپ کے سایۂ عاطفت سے محروم ہوگئے، جس کے نتیجے میں سوتیلے باپ کی نگرانی میں طفولیت کا زمانہ گزرا۔ یہ دوران کے لیے مشکلات، تنگدستی اور پریشانیوں کا تھا، ہاتھ خالی، جیب خالی، سوتیلے باپ کی بے مہری اور شفقت پدری کی دولت سے محرومی کا سامنا تھا... انھوں نے اپنی دیانتداری اور شب و روز کی تگ و دو اور کوشش و کاوش سے پہلے مادی دولت حاصل کی، پھر عزت کی دولت اور شہرت کی دولت ان پر نچھاور ہونے لگی، لیکن ایک دولت جسے وہ حاصل کرنے میں ناکام رہے تھے انھیں بے چین کرتی رہتی تھی، جس کی تلافی کی پہلی کوشش انھوں نے سرونج میں ۱۹۱۸ء میں حبیبیہ پرائمری اسکول کی بنیاد ڈال کر کی، لیکن اس سے انھیں تسکین نہیں ہوئی، چنانچہ بھوپال میں سیفیہ مڈل اسکول کی بنیاد ڈالی جو ترقی کی مختلف منازل طے کرتا ہوا پوسٹ گریجویٹ کالج بن گیا۔"

زیر تبصرہ کتاب ایک مخلص اور ایثار پسند شخصیت کی یاد میں شائع کی گئی ہے، جس سے سیفیہ کالج کی تعلیمی اور ادبی خدمات کا بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں تین مضامین کا خاص طور پر ذکر کروں گا، ایک فاضل مرتب جناب عبدالقوی دسنوی کا مضمون "دادا" جس میں ملا سجاد حسین مرحوم کی شخصیت اور خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، دوسرا ڈاکٹر سید حامد حسین کا مضمون "شعبۂ اردو اور اس کی مطبوعات" اور تیسرا ڈاکٹر عبدالودود کا مضمون "شعبۂ اردو کے تحقیقی مقالات" ان دونوں میں اردو زبان و ادب کی خدمات پر تفصیل سے بحث و گفتگو کی

گئی ہے۔ کتاب کے آخر میں "خطوط غالب" کے عنوان سے فاضل مرتب کا ۵۰ صفحے کا طویل مضمون شامل ہے۔ مضمون کے اختتام پر ان مضامین اور کتابوں کی ایک طویل فہرست دی گئی ہے جس میں غالب کے خطوط کے بارے میں مضامین، خطوط غالب کے مجموعے اور غالبیات اور تاریخ ادب اردو سے متعلق کتابیں شامل ہیں، یہ فہرست ۲۲ صفحات پر مشتمل ہے، اگرچہ لکھا نہیں ہے، لیکن شاید کتابیات کے طور پر یہ فہرست دی گئی ہے، جو بذات خود ایک مفید کام ہے، غالب پر کام کرنے والوں کو اس سے خاصی مدد مل سکتی ہے۔ میں اسے غور سے دیکھ رہا تھا کہ صفحہ ۳۸۰ پر مالک رام صاحب کے ایک مضمون "غالب کی اردو خطوط نویسی کے آغاز کی تاریخ" کا حوالہ جامعہ (دہلی) بابت فروری ۱۹۵۹ء نظر آیا جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ جامعہ اگست ۱۹۴۷ء سے اکتوبر ۱۹۴۶ء تک بند تھا، ۱۹۴۷ء کے فساد کے بعد نومبر ۱۹۴۶ء میں دوبارہ جاری ہوا اور اس وقت سے پابندی سے نکل رہا ہے۔ مالک رام صاحب کے مضمون کا صحیح سنہ ۵۹ نہیں ۴۲ ہے۔ اسی سال مارچ کے مہینے میں مالک رام صاحب کا ایک اور مضمون شائع ہوا ہے، جس کا عنوان ہے: "نادر خطوط غالب مرتبہ رسا ہمدانی پر ایک نظر" (عبداللطیف اعظمی)

ماہنامہ تحریک ـــــ غالب نمبر

ادارۂ تحریر: گوپال متل ۔ مخمور سعیدی ۔ پریم گوپال متل

سائز ۲۰×۳۰/۸، حجم ۸۷ صفحات، سالانہ قیمت: دس روپے، اس شمارے کی قیمت: دو روپے

تاریخ اشاعت: اپریل ۱۹۶۹ء، ملنے کا پتہ: ۹۔ انصاری مارکیٹ، دریا گنج۔ دہلی ۱۱۰۰۰۶

"تحریک" اردو کے اچھے ماہناموں میں سے ہے اور اپنے مخصوص رجحانات اور خیالات کی وجہ سے ایک حلقے میں بہت مقبول ہے۔ اپریل (۶۹،۴) کا شمارہ غالب کے لیے مخصوص ہے، جس کے بارے میں فاضل اڈیٹر نے لکھا ہے کہ "اس شمارے کے سبھی مضامین پڑھنے والوں کی خصوصی توجہ کے مستحق ٹھہریں گے"۔ میرے لئے صرف دو مضمون توجہ اور دلچسپی کا باعث ہوئے۔ ایک مولانا امتیاز علی خاں عرشی صاحب کا

جس میں یادگار غالب کمیٹی لاہور کے شائع کردہ دیوان غالب کا جائزہ لیا گیا ہے اور دوسرا رشید حسن خاں صاحب کا جس میں مالک رام صاحب کے مرتبہ دیوان غالب (صدی اڈیشن) پر جی کھول کر تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس مضمون کے بارے میں محترم مدیر نے لکھا ہے کہ "اسے پڑھ کر یہ ناگوار حقیقت سامنے آتی ہے کہ ماہر غالبیات ہو جانا الگ بات ہے اور کلام غالب کی سلیقے سے تدوین کی صلاحیت دوسری چیز" مگر اس مضمون کے انداز اور لہجے کی وجہ سے خود محترم مضمون نگار اور ماہنامہ "تحریک" کا علمی وقار اور غیر جانبداری کس قدر مجروح ہوئے ہیں اس کا شاید فاضل مدیر اندازہ نہ کر سکیں اگر واقعی علم و ادب کی خدمت مقصود ہے تو میرے خیال میں رشید حسن خاں صاحب اور "تحریک" دونوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کرنی چاہیئے۔

اگر حقیقی معنی میں اس مضمون پر اظہار رائے کیا جائے تو قریب قریب اتنا ہی طویل ہو جائے گا، جتنا بڑا یہ مضمون ہے، جس کے لیے نہ تو یہاں جگہ ہے اور نہ مناسب۔ لیکن نمونے کے طور پر ایک مثال پیش کرتا ہوں، اس سے مضمون کے بارے میں بڑی حد تک اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ موصوف نے ایک جگہ لکھا ہے:

> "لفظ "مانند" مذکر ہے اور یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے نور اللغات) مرتب نے "تجیب" اور "رہ گذر" کی طرح اس لفظ کی تذکیر کو بھی تانیث سے بدل دیا ہے۔
>
> صدی اڈیشن میں دو شعر اس طرح ملتے ہیں:
>
> دل مرا، سوز نہاں سے بے محابا جل گیا ۔۔۔ آتش خاموش کی مانند گویا جل گیا
>
> چاک کی خواہش، اگر وحشت بہ عریانی کرے ۔۔۔ صبح کی مانند، زخم دل گریبانی کرے
>
> دونوں میں "کے مانند" ہونا چاہئے تھا۔ نسخۂ عرشی میں دونوں جگہ صحیح طور پر "کے مانند" ہے۔"
>
> (صفحہ ۳۶)

رشید حسن خاں صاحب کے اعتراض کی تین بنیادیں ہیں، ایک یہ کہ نور اللغات میں مذکر ہے، دوسرے یہ کہ یہ لفظ بالاتفاق مذکر ہے، تیسرے یہ کہ نسخۂ عرشی میں دونوں جگہ "کے مانند" ہے۔ (۱) نور اللغات میں بیشک لکھا ہے کہ یہ لفظ مذکر ہے، لیکن کوئی ثبوت نہیں دیا گیا ہے، بغیر کسی حوالے کے ایک فقرہ لکھ دیا ہے: "اس کا مانند پیدا نہیں ہوا۔" مجھ سے بہتر خاں صاحب سمجھتے ہیں کہ لغت نویس کی حیثیت ہر شما سے اونچی نہیں ہوتی، اس کی کوئی بات صرف اس وقت مانی جاتی ہے جب وہ کوئی ثبوت پیش کرے۔ صاحب نور اللغات کوئی ثبوت پیش کرتے تو کچھ بات ہوتی مگر جب کہ عام طور پر اساتذہ کے کلام سے ثبوت دئے جاتے ہیں اور بقول رشید حسن صاحب تو ناسخ مرزا [illegible] کی کتابت میں مرزا نے

میں کبھا قیاز ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا۔" (۲) یہ صحیح نہیں ہے کہ "مذکر ہے اور یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے۔" تعجب ہے کہ یہ بات رشید حسن خاں صاحب کہہ رہے ہیں۔ سخت اختلافی ہے، زیادہ تفصیل میں جانا نہیں چاہتا، صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی (۱۸۶۶-۱۹۵۵) جیسے زباں داں نے منشورات (مطبوعہ: ۱۹۶۸ء) میں صفحہ ۲۶،۱ اور ۱۳۲ پر مونث لکھا ہے۔ (۳) اب رہ گئی تیسری دلیل، وہ یہ کہ نسخۂ عرشی میں غالب کے دونوں شعروں میں "کے مانند" ہے۔ کوشش کے باوجود مجھے اس وقت دیوانِ غالب اردو کا نسخۂ عرشی نہیں مل سکا، لیکن "انتخابِ غالب" کا نسخۂ عرشی مل گیا ہے، جسے خود غالب نے انتخاب کر کے نواب خلد آشیاں (ریاست رام پور) کی خدمت میں بھیجا تھا۔ اس میں پہلا شعر نہیں ہے، البتہ دوسرا شعر ہے، شاید خاں صاحب کو حیرت ہو کہ اس میں "کے مانند" ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۲۷،۱، مطبوعہ بمبئی ۱۹۴۲ء، سلسلۂ مطبوعات کتاب خانۂ ریاست رام پور نمبر ۳)

رشید حسن خاں صاحب کا یہ مضمون پڑھ کر ایک خاص وجہ سے مجھے خوشی ہوئی۔ آج سے دو سال پہلے کی بات ہے، مولانا عبدالحلیم شرر مرحوم کی مشہور کتاب "گذشتہ لکھنؤ" جسے رشید حسن خاں صاحب نے مرتب فرمایا تھا، ماہنامہ جامعہ (بابت ماہ اگست ۱۹۷۶ء) میں تبصرہ کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا کہ "اس کتاب میں "عش عش" کو شوقِ اصلاح میں "اش اش" کر دیا گیا ہے"۔ (صفحہ ۱۰۶) اس کے خلاف خاں صاحب نے ایک مراسلہ بھیجا، جو میرے جواب کے ساتھ جامعہ میں شائع ہوا۔ "عش عش" کی حمایت میں منجملہ اور دلیلوں کے ایک دلیل میں نے یہ بھی دی تھی کہ مولانا شرر جیسے مصنف کے املا میں کسی اور کو اصلاح کا حق نہیں۔ مجھے خوشی ہوئی کہ زیرِ بحث مضمون میں خاں صاحب نے اس دلیل کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: مرتب نے غضب یہ کیا ہے (یہی غضب خود رشید حسن خاں صاحب نے "عش عش" کو "اش اش" کر کے کیا تھا) کہ بہت سے الفاظ ذیل میں غالب کے املا کے مقابلہ میں، نسخۂ نظامی کے کاتب کے املا کو مرجح قرار دیا ہے۔" آگے چل کر لفظ "خورشید" اور اس کے مخفف "خور" (مع واؤ) پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یہاں غالب کے استعمال سے بحث نہیں، بحث اس سے ہے کہ غالب "خُرشید" اور "خُر" لکھا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس صراحت کے بعد، کلامِ غالب میں اس لفظ کا املا لازماً "خرشید" مانا جائے گا۔" بالکل یہی دلیل میری بھی تھی کہ رشید حسن خاں صاحب "عش عش" کا املا جو بھی سمجھتے ہوں مگر مولانا شرر کے املا کو بدلنے کا انھیں کوئی حق نہیں ہے۔

رسالے کے آخر میں غالب کے مشہور مصرع "کس کا دل ہوں کہ دو عالم سے لگایا ہے مجھے" پر کچھ غزلیں شامل ہیں۔ امید ہے کہ یہ خصوصی شمارہ دلچسپی اور شوق سے پڑھا جائے گا۔

(عبداللطیف اعظمی)

Regd. No. D-(S)-110 Vol. 70 No. 3 September, 1974

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI - 110025

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

قیمت فی پرچہ: پچاس پیسے — سالانہ چندہ: چھ روپے

جلد ۷۰ | بابت ماہ اکتوبر ۱۹۷۴ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی • ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

ستمبر ۷۴ء کے شمارہ سے قارئین جامعہ کو معلوم ہوا ہوگا کہ میں مذہب اور امن کی دوسری عالمی کانفرنس میں شرکت کے لئے بلجیم گیا ہوا تھا، یہ کانفرنس بلجیم کی راجدھانی برسلز سے قریب مشہور یونیورسٹی ٹاؤن لووین میں (۲۷ر اگست تا ۳ر ستمبر) منعقد ہوئی اور اس میں دنیا کے مختلف ممالک سے کوئی تین سو مندوب شریک ہوئے، یہودی مذہب، بودھ دھرم، ہندو مذہب، اسلام، عیسائی مذہب، سکھ ازم، جین دھرم، زردشتی مذہب، کنفیوشین ازم اور شنٹو ازم غرض تمام مذاہب کے نمائندے تھے جو ہر رنگ اور ہر مزاج کے تھے، لیکن اس کے باوجود مذہبی ہونے کے ناتے یگانگت کے رشتے میں بندھے ہوئے تھے، سب سے بڑی تعداد عیسائی مذہب کے پیروؤں کی تھی اور اس کے بعد جاپان کے بودھ کا وفد تھا جو تقریباً اسّی افراد پر مشتمل تھا، بودھ دھرم کے ماننے والے اور بھی تھے جو جنوب مشرقی ایشیا، ہندوستان اور سری لنکا سے پہونچے تھے، چند وہ بھی تھے جو امریکہ اور فرانس کے شہری ہیں اور انھوں نے بودھ دھرم کو اپنا لیا ہے۔ جن ملکوں سے مندوبین آئے تھے ان کے نام یہ ہیں: انگولا، آسٹریلیا، آسٹریا، بنگلہ دیش، بلجیم، برازیل، برما، کینیڈا، کیمرون، ڈنمارک، مصر، اتھیوپیا، فن لینڈ، فرانس، مغربی جرمنی، گھانا، گیانا، ہونگ کونگ، ہنگری، ہندوستان، انڈونیشیا، ایران، آئرلینڈ، اسرائیل، جاپان، ملیشیا، نیپال، ہالینڈ، نیوزی لینڈ، نائجیریا، شمالی آئرلینڈ، پاکستان، پناما، پیرو، فلپائن، پولینڈ، پرتگال، روانڈا، سعودی عرب، سنگاپور، جنوبی افریقہ، جنوبی ویٹ نام، سری لنکا، سویڈن، سوئٹزرلینڈ، ٹیونیشیا، یوگینڈا، یوراگوئے، سوویٹ یونین، انگلستان، امریکہ، ویٹیکن سٹی، زائرے —— یہاں ملکوں کے نام اس لئے دئے گئے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کس قدر نمایندہ تھی یہ کانفرنس،

کانفرنس کے جنرل سکریٹری ایک امریکن مسٹر ہومر اے۔ جیک ہیں جو کچھ دن گاندھی جی کے ساتھ بھی رہ چکے ہیں، روح رواں تو کانفرنس کے یہی تھے لیکن ان کی بیوی اور دفتر کے دوسرے ساتھی ان کے دست وبازو تھے، معلوم ہوا کہ کانفرنس کی تیاری کے سلسلے میں وہ تین مہینے سے لووین میں مقیم تھے،

یہ تو وہی بتا سکیں گے کہ کانفرنس کا انتظامی پہلو ان کے معیار کے مطابق تھا یا نہیں تھا، لیکن ہم لوگوں کو ایک لمحے کے لئے بھی یہ احساس نہیں ہوا تو انتظام میں کہیں کوئی خرابی ہے۔ آج مغربی تہذیب کی ایک ممتاز خصوصیت اور اس کی سربلندی کا راز اس نسخہ کیمیا میں ہے جس کو آرگنائزیشن کہا جاتا ہے، آرگنائزیشن کی یہ معجزنمائی اس خاکدان کی چھوٹی موٹی ڈگر سے لے کر ستاروں کی رہ گذر تک دیکھی جا سکتی ہے، یہ خصوصیت اجتماعی امور میں بھی ہے اور انفرادی زندگی میں بھی، یہ مغرب کے ہر شخص کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے، (یہ اور بات ہے کہ اب کچھ عرصے سے اس آرگنائزیشن کی مشینی ڈسپلن کے خلاف مغرب کی نئی نسل کے ایک طبقے میں ردعمل شروع ہوا ہے جسے مشرق کے کچھ لوگ مغربی تہذیب کی تباہی کی ابتدا قرار دیتے ہیں۔

ہمارا وفد ۲۵ راگست کی صبح کو ایمسٹرڈم کے ہوائی اڈے پر اُترا اور وہاں سے کوئی ایک بجے سہ پہر میں برسلز روانہ ہوا، ایمسٹرڈم سے برسلز کا سفر ایک گھنٹہ ۲۰ منٹ کا ہے، اس طرح ۳ بجے تک ہم برسلز ہوائی اڈے کی عمارت سے باہر آگئے اور بذریعہ ٹیکسی لووین کے لئے روانہ ہوئے مسٹر ہوفرجینک اور ان کے ساتھیوں کی کاریں ساتھ تھیں، کوئی پون گھنٹے میں ہم لووین پہونچ گئے جہاں طالبات کے ایک ہوسٹل میں ہمارے قیام کا انتظام تھا۔ ہوسٹل کی یہ عمارت اسٹوڈنٹس سنٹر کے نام سے موسوم ہے اور اس میں وہ ساری سہولتیں فراہم کی گئی ہیں جو یورپ کے معیار زندگی کے مطابق ضروری ہیں، ایک بڑی، صاف ستھری چار منزلہ عمارت جس میں اچھا فرنیچر، ایک طالب علم کے لئے ایک کمرہ، نہ بہت چھوٹا نہ بہت بڑا، ہر پندرہ کمرے پر ایک لاؤنج اور ٹی روم۔ دفتر، کیفیٹیریا، اور کلچرل پروگراموں کے لئے ہال وغیرہ الگ، پوری عمارت میں ہمہ وقت گرم پانی کا انتظام، سردیوں میں عمارت کو گرم رکھنے کا بندوبست۔ اور ان تمام انتظامات کے ساتھ اس کا اندیشہ بہت کم کہ طلباء یا طالبات توڑ پھوڑ کریں گی اور عمارت اور اس کے سامان کو نقصان پہونچے گا۔ کوئی ۱۲ دن ہم لوگ لووین میں رہے کسی دن ایک لمحے کے لئے بھی بجلی غائب نہیں ہوئی اور نہ پانی بند ہوا۔ اس ہوسٹل میں جس میں ہم لوگ ٹھیرے تھے، دوسرے ملکوں کے لوگ بھی تھے، لیکن ایشیا اور افریقہ والوں کی اکثریت تھی، کیفیٹیریا کے بڑے ہال میں جس میں بیک وقت کوئی چھ سو آدمی کھانا کھا سکتے ہیں، صبح ناشتہ کے وقت سبھی جمع ہو جاتے تھے اور ہر صبح ناشتہ کے ساتھ کسی خاص گروپ کے ساتھ غیر رسمی طور پر تبادلۂ خیال کا موقع مل جاتا تھا، اور یہ حقیقت بار بار سامنے آتی تھی کہ انسان، خواہ وہ کہیں کا باشندہ

ہو کسی رنگ اور نسل کا ہو، ہے آدم زادہ، اپنی فطرت کے اعتبار سے خاکی ہے، نہ ناری ہے نہ نوری ہے، اور اس لئے ہے ایک جیسا، سادگی ہے تو وہی سادگی، پیچیدگی ہے تو وہی پیچیدگی، جسم وجاں کے وہی تقاضے، روح کی وہی بے چینی، طبیعت اور مزاج کی وہی رنگا رنگی، اس لئے ہر صبح اس ہال میں قرآن کریم کی یہ آیت ذہن میں گونج اٹھتی: یَآاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثیٰ وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ط

جیسا کہ پہلے کہا گیا لووین ایک یونیورسٹی ٹاؤن ہے، آبادی پچاس ہزار سے زیادہ نہیں، یہاں کی کیتھولک یونیورسٹی قدیم اور مشہور ہے، بلجیم میں فرانسیسی، ڈچ اور فلیمش، تین زبانیں بولی جاتی ہیں اور فرانسیسی اور ڈچ زبان والوں میں چشمک بھی رہتی ہے، پہلے کیتھولک یونیورسٹی میں دونوں زبانیں ذریعہ تعلیم تھیں، لیکن لسانی تعصب نے ابھی حال میں جب زور پکڑا تو لووین کی یونیورسٹی صرف ڈچ زبان والوں کی یونیورسٹی بنادی گئی (یہ اس لئے کہ لووین میں ڈچ بولنے والوں کی بڑی اکثریت ہے) اور برسلز میں ایک نئی کیتھولک یونیورسٹی بنائی گئی جس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی رکھا گیا، پرانی کیتھولک یونیورسٹی کا عملہ اور اثاثہ تقسیم ہوا، یہاں تک کہ لائبریری بھی تقسیم ہوگئی، اور اس تقسیم کا اثر لائبریری کی افادیت اور روایت پر سب سے زیادہ پڑا، معلوم ہوا کہ اب لووین میں یونیورسٹی لائبریری کی وہ خصوصیت اور عظمت نہیں رہی جو پہلے تھی، اس تقسیم کا ایک روشن پہلو تو یہ ہے کہ یونیورسٹی کو لسانی چشمک اور تعصب سے نجات مل گئی، وہ کشمکش ختم ہوگئی جو وہاں زبان اور کلچر کے نام پر مشتعل ہوجانے والوں 'مجاہدوں' کی وجہ سے رہتی تھی، اور دوسرا یہ کہ اس کشمکش اور بعد میں تقسیم کے دوران تشدد، توڑ پھوڑ اور کشت وخون کی کوئی واردات نہیں ہوئی اور نہ اس کا انتظار کیا گیا کہ کوئی واردات ہوجائے تو فیصلہ کیا جائے۔

لووین میں عمارتیں ابھی تک اونچی نہیں بنتی تھیں، لیکن پچھلے چند سال سے اونچی عمارتیں بننے لگی ہیں، لیکن ان کی تعداد ابھی بہت کم ہے، کچھ بنگلوں کے 'عمارات' بھی زیر تعمیر

ہیں، لیکن اندازہ یہ ہے کہ ابھی ایک عرصے تک لووین میں گرجوں کی اُنھیں قدیم عمارتوں کو برتری حاصل رہے گی جنھیں دیکھ کر اس گہرے مذہبی جذبے کا احترام بڑھ جاتا ہے جس نے آج سے تین چار سو برس پہلے ایسی پرشکوہ اور خوبصورت عمارتیں اہلِ کلیسا سے تعمیر کرائیں، لووین کئی سو برس پرانا ہے، اِس کی گلیوں میں بڑی کاریں نہیں چلائی جاسکتیں، ان گلیوں میں اب بھی تصور کی نگاہیں عہدِ وسطیٰ کی قصباتی زندگی کا رنگ دیکھ لیتی ہیں، میں کہ مجھ سے یوروپ اور امریکہ میں بھی سحرخیزی کے آداب نہیں چھوٹتے، ہر صبح لووین میں کسی نہ کسی طرف نکل جاتا، ایسی خاموشی ہوتی کہ اپنے قدموں کی چاپ ہی مجھے سنائی دیتی، کبھی کوئی موٹر سائیکل یا چھوٹی کار 'زوں' کرکے نکل جاتی، لیکن اس طرح میں نے لووین شہر کی 'شخصیت' کو جس طرح سمجھا، ہمارے ساتھیوں میں سے شاید ہی کسی نے سمجھا ہو، صبح ناشتے پر جب میں شہر سے متعلق کسی کو کوئی بات بتاتا یا نئی انفارمیشن دیتا تو لوگ اس طرح سنتے جیسے میں کسی اور دنیا کی بات کر رہا ہوں۔

لووین خوبصورت ہے، لووین کے لوگ صحتمند اور خوبصورت ہیں، لووین میں ایک ٹھیراؤ ہے، یہاں کی زندگی میں قدرے استحکام اور 'حیا' کی پاسداری کا احساس ہوتا ہے، یہ شاید کیتھولک کلیسا کی تعلیمات کے اثر سے ہے یا پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ شہر چھوٹا ہے اور تہذیبی اقدار و آثار کا حامل ہے، یا پھر دونوں ہی باتیں ہیں، یہاں ہر قدم پر زبان کی دقت تھی، انگریزی جاننے والے بھی مل جاتے تھے لیکن بہت کم، ہاں مدد کرنے کے لئے ہر شخص تیار تھا، انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز (نئی دہلی) کے سید اوصاف علی صاحب جو میرے عزیز دوست ہیں، فرانسیسی جانتے ہیں، وہ ساتھ ہوتے تو پھر کوئی فکر نہیں تھی، زبان کے ساتھ وہ آنکھ کے اشارے سے بھی کام لیتے اور یہ سب اپنے لئے بھی اور ہمارے لئے بھی۔ اوصاف صاحب کے ساتھ لووین میں جو شب و روز گذرے انھیں کبھی بھلایا نہیں جاسکتا۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

عہد محمد شاہی کی جھلکیاں

(مرقع دہلی کے آئینہ میں)

(آخری قسط)

چوک سعد اللہ خاں

یہ چوک قلعۂ معلّٰے کے محاذ میں واقع ہے اور جلوخانہ شاہی کے سامنے کی فضا اس کے پرشور ہنگاموں کی آماجگاہ ہے۔ سبحان اللہ یہاں مجمعوں اور ان کے تماشائیوں کی وہ کثرت ہوتی ہے کہ نظر اُن کے ہجوم میں کھو جاتی ہے اور اس قدر گوناگوں مناظر دیکھنے میں آتے ہیں کہ تمنائے دید آئینہ خانۂ حیرت میں گم ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔ ہر طرف خوش ادا امردوں کا رقص اس کی فضا کو قیامت آباد بنائے رکھتا ہے اور ہر سمت افسانہ خوانوں کے شور کے باعث یہ میدان محشرستانِ صوت وصدا دکھائی دیتا ہے ــــــ راویان معتبر اصحاب جبہ وعمامہ کی طرح لکڑی کی منبر نما کرسیاں بچھائے ہوئے ہر مہینے اور ہر دن کی مناسبت سے تقاریر ومواعظ میں مشغول نظر آتے ہیں۔ مثلاً ماہ رمضان المبارک میں وہ روزہ داری کے فضائل بیان کرتے ہیں، ذی الحجہ کے مہینہ میں حج وعمرہ کے مناسک ومراسم کا بیان ہوتا ہے اور محرم کے ماہ مقدس میں روضۃ الشہدا کے مختلف مقامات اور بیانات اپنی فصیح وبلیغ تقریروں کی صورت میں پیش کرکے عوام کے دلوں پر گریہ طاری کرتے ہیں اور ایک اچھی خاصی رقم ان سے بطور نذر وپیش کش وصول کرتے ہیں۔ بیچارے

اِدھر اُدھر کے لوگ بڑی عقیدت و ارادت کے ساتھ ان مجمعوں میں شریک ہوتے ہیں اور سادہ طبیعت عوام ان واعظین کرام کے گرد حلقہ بنا کر بیٹھتے ہیں اور بہت ذوق وشوق سے ان کی باتیں سنتے ہیں۔ دو دو گھڑی رات تک ذکر و وعظ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

نجومی و رمال جو ابلہ فریبی میں کمال رکھتے ہیں وہ الگ قرعہ اندازیوں اور حیلہ سازیوں کا سو کر گرم رکھتے ہیں۔ یہ لوگ عالم غیب کی مخفی باتیں بتاتے ہیں اور اس طرح دوسروں کو بیوقوف بناتے ہیں۔ لوگ ان کے پاس آ کر ان سے اپنی قسمتوں کا حال پوچھتے ہیں اور ان کی جھوٹ موٹ کی باتوں پر خوش ہو کر انھیں کچھ نہ کچھ دے جاتے ہیں۔ انھیں مجمع لگانے والوں میں کچھ حکمت پیشہ لوگ بھی ہوتے ہیں جو جگہ جگہ چھڑکاؤ کر کے فرش اور جاجم بچھاتے ہیں اور ان پر رنگ برنگے خریطوں میں بھری ہوئی قسم قسم کی دوائیاں بڑے سلیقہ سے رکھتے ہیں مگر سچ پوچھو تو ان تھیلیوں میں خاکِ راہ کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہوتا مگر یہ بڑے ٹھاٹ باٹ کے ساتھ دکان لگا کر بیٹھتے ہیں اور بعض بعض نوسر تیج سے اپنے سروں کو آراستہ کیے رہتے ہیں۔ اپنی ان دواؤں کے بارہ میں ایسی لچھے دار تقریریں کرتے ہیں کہ بیوقوف بن جاتے ہیں اور ان دوائیوں کی خریداری میں ایک دوسرے پر سبقت کرتے ہیں اور اس طرح ان کی دوکانوں کی خاک بھی اُٹھا کر لے جاتے ہیں۔ ہر طرح کے سفوف، قرص، معجون، حبوب اور ضماد وغیرہ ان کے پاس موجود رہتی ہیں مانگنے والا جس نوع کی دوائی کا طالب ہوتا ہے وہ اسے مل جاتی ہے۔ جہاں جنسی امراض کے علاج معالجہ کے ماہر دعویدار بیٹھے نظر آتے ہیں وہاں پاجیوں اور رذالوں کا بڑا مجمع ہوتا ہے۔ یہاں جگہ جگہ معدنیات کے کشتے" بنا کر بیچے جاتے ہیں اور ان سات دھاتوں کا کشتہ بنا کر بیچنے والوں کی کٹھالیوں سے جو دھواں اُٹھتا ہے وہ نو آسمانوں کو بادلوں کی طرح گھیر لیتا ہے۔ اب جس کا جی چاہے ہاتھ بڑھا لے اور اپنے مقصد دلی کو پالے۔ کیکڑے اور اس قبیل کے بعض دوسرے جانوروں کے تیل کو ان دواؤں کا جزو اعظم کہنا چاہیئے، یہاں اور وہاں جائیے تو ان جانوروں کی برشتہ لاشیں ان دوا فروشوں کے پاس آپ کو ملیں گی اور یہ کاروبار کرنے والے لوگ خواہش مندوں

کی خدمت کرنے کے لئے وہاں موجود ہوں گے۔

اسلحہ فروش ہر قسم کے ہتھیار یہاں لاکر بے پردہ و نیام رکھتے اور خریدار کے جوہر احتیاج کو پرکھتے ہیں۔ پارچہ فروش وضع وضع کے رنگین کپڑوں کے تھان اور ٹکڑے اس طرح ہاتھوں میں لیے اور کاندھوں پر ڈالے پھرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے یہاں کی فضا شفق کے پھولوں کی طرح رنگ برنگ ہو جاتی ہے، اب دیکھنا ہے کہ خریدنے والے کی نگاہ انتخاب کس پر پڑتی ہے۔

وحوش و طیور کا بازار دیکھ کر تو طائر ہوش وحشت آباد کی طرف پرواز کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اتنی رنگ برنگ کی چڑیاں، جرہ باز، کبوتر، بلبل اور دوسرے پرندے یہاں بکنے آتے ہیں کہ ان میں انتخاب کرنا مشکل ہوتا ہے، بجز اس کے کہ کسی نے منطق الطیر پڑھی ہو اور وہ شخص حضرت سلیمان اور آصف برقیاہ کی صحبت میں رہا ہو۔ دشت و کوہ کی دنیا کو ویران کرکے ہر روز ان گنت چڑیاں یہاں پکڑ کر لائی جاتی ہیں جنھیں ان کے شیدائی خریدتے ہیں خاص طور پر نوخیز امردوں اور بے پرواہ نوجوانوں کا یہاں بڑا مجمع ہوتا ہے۔ تجربے کار صیاد ان بھولے بھالے شکاریوں کی گھاتیں بیٹھے رہتے ہیں اور قفس عنصری سے زیادہ خوشنا پنجروں میں ان کو پیش کرکے منہ مانگے دام وصول کرتے ہیں۔

قصہ مختصر تمام انسانی ضرورتوں اور نفسانی خواہشوں کی تکمیل کا سامان یہاں مہیا رہتا ہے۔ چونکہ یہ جگہ قلعہ کے بالکل سامنے ہے اور امرائے شاہی کا یہاں سے گذر ہوتا ہے اس لیے یہاں ہر روز قیامت کا سا ہنگامہ بپا رہتا ہے۔

چاندنی چوک

یہ شہر شاہجہان آباد کا سب سے زیادہ حسین و رنگیں چوک ہے اور اس کا ماحول شہر کی ساری گذرگاہوں سے زیادہ پرکشش ہے۔ یہ "موذ و نان" شہر کی تماشاگاہ ہے، یہاں دلی کے نازک مزاج اور مرزا منش لوگ سیر و تفریح کی غرض سے آتے ہیں — اس کے داستوں

پرنگی اور سجی ہوئی دکانوں میں طرح طرح کے عمدہ کپڑے سجے ہوئے نظر آتے ہیں اور ہر نوع کا بیش قیمت سامان یہاں چشم خریدار کا منتظر رہتا ہے۔ دنیا جہان کی نفیس و نادر چیزیں یہاں خریدار کے درِ دل پر دستک دیتی ہیں ـــــــ اس کا راستہ نیک بخت لوگوں کی پیشانی کی طرح کشادہ و پرنور ہے اور اس کے درمیان سے گذرتی ہوئی نہر کا پانی موتی کی سی آب رکھتا ہے۔

یہاں ہر دکان پر بدخشاں کی طرح لعل و جواہر کے ڈھیر نظر آتے ہیں اور ہر کارگاہ میں بحر عمان کے دامن کی طرح موتیوں کا انبار ملتا ہے۔ ایک طرف جوہری ہیں کہ بڑی شان بے نیازی کے ساتھ تکیہ لگائے بیٹھے رہتے ہیں اور ان کے دلال اپنی چرب زبانی سے خریداروں کے دامن دل کو کھینچتے ہیں اور ترغیب و تحریص کا باعث بنتے ہیں۔ دوسری طرف پارچہ فروش اور دوسری اشیاء کے تاجر ہیں جو اپنی سجی سجائی دکانوں میں خریداروں کو بار بار بلاتے ہیں اور وہ عالم ہوتا ہے

بشنو دیا نشنود ما گفتگوئے می کنیم

طرح طرح کے عطریات اور خوشبودار چیزوں سے اڑتی ہوئی خوشبوئیں دکان داروں اور دلالوں کے کچھ کہے بغیر ارباب خواہش کے مشام جاں کو معطر کرتی ہیں۔ اسی طرح دوسری نفیس اشیاء کی موجِ شوخیٔ بنا کسی بیع و شرا کی تمہید کے آرزوئے حصول کی سلسلہ جنبانی کرتی ہیں۔ ایسی ایسی خوشنما تلواریں جن کو دیکھے تو معشوقوں کی ابروئے خمدار جھونک کھا جائے اور غفلت کے ساتھ ان کے قبضہ پر ہاتھ پڑ جائے تو مصلحت سے دست کشی کے لیے برہان قاطع بن جائے۔ نئی نئی وضع کے کٹار جو زبان یار کی طرح حریف کے جویا نظر آتے ہیں۔ ان سے نگاہ بچا کر گذرنا ہی بڑی دانائی ہے۔ چینی کے برتن ایسے حسین و خوش وضع کہ ان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا حوصلہ کے شیشہ خانے میں پتھر پھینکنے کے برابر ہے۔ شیشے کے حقے، سونے چاندی کے نازک کام کے ایسے پیچوان کہ فلک حقہ باز کی آنکھوں نے بھی اُن کی نظیر نہ

دیکھی ہوگی۔

ادھر دیکھئے تو جام جہاں نما جیسے شراب کے پیالے اس خوش وضعی کے ساتھ دکانوں میں سجے نظر آئیں گے کہ ان کی جانب نگاہ اٹھائے تو زاہد صد سالہ کا تقوی ٹوٹ جائے۔ یہاں لوگ بیچنے کے لیے ایسے ایسے قیمتی کپڑے ہاتھوں میں لئے پھرتے ہیں کہ ایسے خوبی و لطافت والے پارچہ جات بڑے بڑے امیروں کے یہاں بھی کم ہی ملیں گے مگر انھیں یہاں کے دکاندار اپنی دکانوں پر سجانا اور بیچنا اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔

ان باتوں سے قطع نظر شام کے وقت یہاں رنگارنگ جلووں کی وہ کثرت ہوتی ہے کہ ان کو دیکھ کر شفق شام بھی جوش رشک سے موج خوں میں نہا جائے اور دیکھنے والی آنکھوں کے سامنے وہ بہار آفریں نظارے ہوتے ہیں کہ اُن کی نیرنگیاں چمن کدوں کی سیر میں بھی کہاں میسر آتی ہیں۔

یہاں کے قہوہ خانوں میں، جو علین فضائے چوک میں واقع ہیں شعر و سخن کے رسیا ہر روز جمع ہوتے ہیں اور بذلہ سنجی و سخن وری کی داد دیتے ہیں۔ عالی مرتبت امرا، اپنے علوے جاہ کے باوصف یہاں سیر سپاٹے کی غرض سے آتے ہیں۔ یہاں ہر روز ایسی ایسی نفیس اور نادر چیزیں دیکھنے میں آتی ہیں کہ اگر کسی کے پاس قارون کا خزانہ ہو تب بھی وہ ان سب کو خریدنے اور حاصل کرنے کی آرزو نہیں کرسکتا۔ ایک نوعمر امیر زادہ اس چوک کی سیر کی ہوس اپنے دل میں رکھتا تھا اس کی ماں نے اسے بہت کچھ سمجھا بجھا کر اس کے باپ کی چھوڑی ہوئی دولت میں سے ایک لاکھ روپیہ اسے دیا اور کہا جانِ مادر! ہمارا پہلے جیسا زمانہ اب نہیں رہا اس رقم میں سے جو ضرورت کی چیزیں تمھیں اچھی لگیں خرید لینا۔

ذکر کیفیتِ بسنت

جس ماہ میں بسنت کا جشن ہوتا ہے اس ماہ کی چاند رات کو قدم شریف (قدم گاہ جناب

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم) میں عجیب مجمع دیکھنے میں آتا ہے اور طرفہ ہنگامہ ہوتا ہے۔
اس روز صبح سویرے اہل شہر بہت بن سنور کر آتے ہیں اور اس بہارستان فیض کے راستوں میں
دو طرفہ رنگارنگ فرش فروش بچھاتے ہیں اور مکانوں کو طرح طرح سے آراستہ کرتے ہیں،
بالخصوص اس بہشت کدہ کے صحن میں اور اس کے آس پاس خوشبوؤں اور مسرتوں کی بساط
سجانے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں اور قوالوں، مجرائیوں
اور زیارت کے واسطے آنے والوں کے لیے چشم براہ رہتے ہیں۔

اسی اثنا میں قوالوں اور نغمہ سرائی کرنے والوں کی ٹولیاں بڑی تزئین اور آرائش کے
ساتھ قسم قسم کے پھولوں کے گلدستے لیے اور گل و ریاحین کو خوبصورتی کے ساتھ کوزوں میں
سجائے ہوئے، کمال جوش عقیدت کے ساتھ نغمہ سنجی اور زمزمہ سرائی کرتے ہوئے اس مقدس
و معطر جگہ کی طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ انھیں کے ساتھ زیارت کے لئے اس سعادت گاہ کی سمت
بصد خلوص و عقیدت آنے والوں کی جماعت ہوتی ہے۔ ان آنے والوں پر عرق گلاب اور عرق
بید مشک چھڑکا جاتا ہے اور رنگین و حسین شیشوں میں بھرے ہوئے عطریات اور خوشبودار
اشیاء سے لوگ ایک دوسرے کی تواضع کرتے ہیں، عطر بیزی و گلاب پاشی کے اس ماحول
اور خوشبوؤں سے بھری اس فضا میں پری جمال حسیناؤں اور حور شمائل نازنینوں کے ہاتھوں میں
بید مشک و گلاب اور بہار آفریں عطریات کے حسین و نازک شیشے دیکھ کر تماشائیوں کے
حوصلوں کے شیشہ خانے سنگِ بلائے عشق سے چور چور ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور
نگاہ دور بیں اور عقل مصلحت اندیش کا تو جیسے یہاں گذر ہی نہیں ہوتا۔

ان لمحوں میں مشک و گلاب میں بسی ہوئی اس بارگاہ قدسی کی فضا بے حد جنون انگیز ہو جاتی ہے
اس ہوش ربا حالت کو دیکھ کر طبیعت بے اختیار مائل بہ فریاد ہوتی ہے اور جہاں آباد
کے حسینوں کے جلوے تماشائیوں کے اجزائے حواس کو خاک گرد باد کی طرح بکھیر دیتے ہیں۔
ایک سمت نوخیز نغمہ نواز اور شیریں ادا مطرب اپنی مسحور کر دینے والی خوش ادائی کے ساتھ

صفیں باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں اور ساز و آواز کے ساتھ اس شفاعت گاہ میں رسم مجرا بجالاتے ہیں تو دوسری طرف معمر قوالوں کے طائفے سر عقیدت خم کیے ہوئے نذر نغمہ پیش کرتے ہیں اور اس نغمہ و سرود کے نذرانے کو اپنی دانست میں عبادت کا درجہ دیتے ہیں۔ انھیں میں وہ سنجیدہ زائرین اور ثقہ حضرات بھی ہوتے ہیں جو خضوع و خشوع کے ساتھ سر جھکائے ہوئے درود و سلام کی ڈالیاں پیش کرتے ہیں۔

طلوع صبح سے لے کر عصر کی نماز کے وقت تک نوا سنجوں اور نغمہ طرازوں کی ٹولیاں نوبت بہ نوبت حاضری کی سعادت حاصل کرتی اور مراسم مجرا بجالانے میں اپنی سی بہترین کوشش کرتی ہیں۔ قریب شام یہ لوگ اپنے دامن مراد کو قبولیت کے پھولوں سے بھر کر اپنے اپنے گھروں کی طرف واپس لوٹتے ہیں۔

دلی کی زندگی کے جشنوں جلوسوں، میلوں جھمیلوں کی رونق کچھ اور ارباب فن بھی ہیں جو قوال ہیں، نقال ہیں بھگت باز ہیں رقص و سرود کی محفلوں اور عیش و نشاط کی مجلسوں کو جیتے جاگتے کردار عطا کرنے والی طوائفیں ہیں اور ڈومنیاں ہیں۔

بھگت بازوں میں تقی شعبدہ طرازان ہندوستان کا سرخیل ہے، شاہ دانیالی نقالی اور لطیفہ بازی میں بے مثال شخص ہے، قوالوں کے زمرہ میں رحیم خاں، دولت خاں، گیا خاں اور جٹا قوال ارباب وجد و حال کے مجمعوں کی زینت ہیں۔

غرض کہ محمد شاہی عہد کا یہ مرقع اس دلی کا فانوس خیال ہے جس کے بارہ میں میر نے کہا تھا:

دلی کے نہ تھے کوچے اوراق مصور تھے
جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

محمد ذاکر

زبان، خیال اور حقیقت

[یہ تحریر امریکہ کے ایک ماہر لسانیات، بنجامن لی وورف کے تتبع میں لکھی گئی]

یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم بے تکان بات کرنے کی قدرت رکھتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ یہ بے تکان بات کر لینا کوئی معمولی کام ہے۔ بے تکان بات کر سکنا ایک پیچیدہ عمل ہے جس سے ہم بے خبر رہتے ہیں۔ اسی بے خبری کی وجہ سے ہم اسے معمولی بات سمجھتے ہیں۔ بات کر سکنے میں ہمارے شعور کی کارکردگی کا دخل ہوتا ہے۔ ہمارا شعور کیا ہے؟ ہم جو کچھ سوچتے ہیں اُس کے ظاہر کرنے کے لئے ہم الفاظ کی مخصوص ترتیب ہی سے کیوں کام لیتے ہیں؟ یہ سب اہم سوال ہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ آخر اس میں سمجھنے کی کیا بات ہے؟.........
.... ہم قوتِ گویائی اپنے ساتھ لے کر پیدا ہوتے ہیں اور ضرورت پڑنے پر اسی سے کام لے کر ہم بات کرنا شروع کر دیتے ہیں تو یہ محض اس بے بنیاد مفروضہ کی وجہ سے ہوگا کہ ہم سمجھتے ہیں کہ گویا ہم جانتے ہیں کہ ہم کس طرح بات کرتے ہیں حالانکہ ہم اس سے قطعاً بے خبر ہوتے ہیں۔ ایسا سوچنا تو بالکل ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اس وسیع اور پیچیدہ کائناتی نظام کے بارے میں محض اپنے حواسِ خمسہ پر کلی اعتماد کر کے یہ سمجھے کہ یہ بہت سادہ ہے اور آسانی سے سمجھ میں بھی آ سکتا ہے۔

یہ بات واضح ہو جائے گی اگر بقول شخصے ہم کسی ایسے شخص کا تصور کریں جس نے کائنات کے بارے میں سائنس کے انکشافات کا ذکر بھی نہ سُنا ہو۔ وہ غالباً اس زمین کو چپٹا تصور

کرے گا۔ [ہم سب فی الحقیقت پڑھنے لکھنے اور سائنسی انکشافات کے علم سے پہلے ایسا ہی سمجھتے ہیں] ۔ سورج کو وہ چمکتا ہوا ایسا چھوٹا سا گولہ جانے گا جو مشرقی کنارے سے اُبھر کر اوپر ہوا میں حرکت کرتا ہوا مغربی کنارے پر ڈوب جاتا ہے اور رات کو کہیں زیر زمین چھپا رہتا ہے۔ آسمان کو وہ کسی نیلی شے کا بنا ہوا پیالہ تصور کرے گا جو اوندھا کر کے رکھ دیا گیا ہو ۔ نظام شمسی اس کے لئے بے معنی سی بات ہو گی اور کشش ثقل کے خیال کو تو وہ محض دیوانگی سمجھے گا۔ وہ سمجھے گا کہ چیزیں کشش ثقل کی وجہ سے اوپر سے نیچے کی طرف نہیں گرتیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں اوپر کوئی روکنے والا نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ ہری پتیوں کو محض اس لئے ہری سمجھے گا کہ ان میں ہراپن ہے ۔ وہ یہ نہیں جانے گا کہ ان کا 'ہراپن' ان میں ایک خاص کیمیائی مادّہ کلوروفل کی موجودگی کی وجہ سے ہے۔ اس کا 'دل' کا تصور یہ ہو گا کہ گویا وہ ایک مقام ہے جس میں محبت، رحم اور آدمی کے خیال 'رہتے' ہیں ۔ وہ یہ نہیں جانے گا کہ دل خون کو گردش میں رکھنے کا ایک آلہ ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس کے ایسے خیالات (اور عقیدے) سائنس کے انکشافات کی روشنی میں کیا وقعت رکھتے ہیں !

کچھ ایسا ہی حال زبان کا بھی ہے۔ علم زبان سے ناواقف کوئی بھی شخص خواہ وہ اَن پڑھ ہو یا عالم، زبان کے بارے میں ایسے ہی بے سر و پا خیالات رکھتا ہے جیسے سائنس کے انکشافات سے نابلد مذکورہ شخص کائنات کے بارے میں ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ خیال عام ہے کہ بات کر لینا ایک آزاد اور بے باک نہایت سادہ سا عمل ہے ۔ عالم بھی یہ سمجھتا ہے کہ جیسے جیسے اُس کے 'دل' میں کچھ خیال 'آتے' ہیں وہ انھیں ظاہر کرنے کے لئے انھیں مناسب الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے ۔ گویا خیال فطری یا وہبی ہیں ۔ بولنے سے پہلے اس کے دل میں وہی مخصوص خیال کیوں آتے ہیں ؟ اس کا جواب اس کے پاس شاید صرف یہ ہو گا کہ اُس وقت سماجی زندگی کا تقاضا ہی اس کا محرک ہوتا ہے حالانکہ اس سے اس سوال پر ــــــ کہ مخصوص خیالات ہی کیوں آتے ہیں اور ان کے اظہار کے لئے وہ زبان کے مخصوص سانچے ہی کیوں استعمال

کرتا ہے، کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ یہی نہیں بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ اس پر روشنی ڈالنے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ اس کے 'خیال میں' اس کی ساجی ضرورتیں یہ جانے بغیر بھی اچھی طرح پوری ہو جاتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گویا خیال کا 'دل میں آنا' ایک بدیہی اور سیدھا سادہ عمل ہے اور 'زبان' اس کا سیدھا سادہ اظہار ہے۔ حالانکہ فکر یا 'خیال کرنا' انتہائی پراسرار بات ہے اور شاید اس پر مطالعۂ زبان ہی کے ذریعہ روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ اس مطالعہ کے ذریعہ ہی ہم پر یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خیالات کچھ ایسے سخت اصول وقوانین کے سانچوں کے تابع ہوتے ہیں جن سے وہ خود بے خبر ہوتا ہے۔

یہ سانچے کیا ہیں؟ درحقیقت یہ اس کی اپنی زبان کے پیچیدہ اور اٹل نظام ہیں جو تمدنی زندگی کے باعث 'وجود' میں آتے ہیں۔ ہر شخص بہرحال کسی نہ کسی زبان ہی میں سوچتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ سوچنے کے اس عمل میں ضروری نہیں کہ وہ آوازوں کی اس مخصوص ترتیب میں سوچے جنھیں علم صرف میں الفاظ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان پڑھ سے ان پڑھ آدمی جن کو مذکر مؤنث، اسم اور فعل ہی نہیں بلکہ لفظ و حرف کا شعور نہ بھی ہو تب بھی وہ سوچ سکتے ہیں اور اپنے مافی الضمیر کا اظہار بات کر کے کر سکتے ہیں۔ یہ بات واضح ہو جائے گی اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ زبان اور الفاظ ہم معنی چیزیں نہیں ہیں۔ یہی نہیں بلکہ فکر اور خیال جتنا زیادہ مربوط اور گہرا ہوتا جائے گا مجرد الفاظ کی اہمیت اتنی ہی کم ہوتی جائے گی، انسانی شعور میں معنیات کا غیر ملفوظی بحر ناپیدا کنار سا بنتا جائے گا۔ ایسی شعوری کیفیت کی عکاسی اگر الفاظ میں، جیسے کہ عرف عام میں وہ سمجھے جاتے ہیں، کی جائے گی تو معنیات کی اس سطح تک سامع کا پہنچنا ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہو جائے گا۔ [ممکن ہے کہ منتروں، اوراد و وظائف اور جادو کے 'الفاظ' ایسی ہی کیفیت کی عکاسی کرتے ہوں جو بظاہر کوئی 'معنی' نہیں رکھتے۔ لیکن ان پر عقیدہ رکھنے والے اور ان کے عامل ان میں معنی ہی معنی دیکھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مخصوص طور پر انھیں ادا کرنے میں وہ ان کے پرتاثیر ہونے کا دعویٰ بھی کرتے۔] محمد حسین آزاد کے رسائل ہیاک ناک

ہی کو لیجیے۔شاید وہ ایسی ہی شعوری کیفیت کی عکاسی کرتے ہیں۔معنیات کی اُس سطح تک وہ الفاظ اکثر ہمیں نہیں پہنچا پاتے جہاں محمد حسین آزاد لے جانا چاہتے ہیں۔کہا جائے گا کہ وہ کیفیت جنون و دیوانگی کی تحریریں ہیں مگر دیوانگی یا جنون اور نبوغ یا جینیئس کی کی حدود واضح کب ہیں؟ کیا بسا اوقات ایسا نہیں ہوتا کہ ہم خرد کو جنون کا نام دے دیتے ہیں اور جنون کو خرد سے تعبیر کرتے ہیں؟ کیا انسانی تاریخ میں ایسا نہیں ہوا کہ ایک ہی کلام کو بیک وقت الہام اور جادو سے تعبیر کیا گیا ہو؟ ۔ غالب کے نسخۂ حمیدیہ کے بعض اشعار ہی کو لیجیے۔کیا اب تک انھیں پُر اسرار (اور اسی وجہ سے مہمل) نہیں سمجھا جاتا؟ ایک شعر یہاں درج کرنے کی اجازت دیجیے اور فیصلہ کیجیے کہ شعوری کیفیت کی یہ کون سی منزل ہے ؎

خیالِ سادگیہای تصور نقشِ حیرت ہے
پرِ عنقا پہ رنگِ رفتہ سے کھینچی ہیں تصویریں

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فکر و خیال کے واضح مجردِ الفاظ بلکہ 'بامعنی' جملوی ترکیبوں میں ادا ہو جانے سے پہلے بھی فکر کی کوئی اعلیٰ منزل ہے۔ ماورائے الفاظ کوئی ا، جہانِ معنی بھی ہوتا ہے جس میں نہ الفاظ کا روپ ہے نہ حروف کا نام۔ بے روپی۔ یا بے شکلی، یا بے صورتی اور بے نامی کی یہ کیفیت ہی در اصل اصلی خیال یا خیال کی اعلیٰ منزل قرار دینا چاہیئے۔ اس سے گزر کر ہی بعد میں خیال و فکر کا روپ یا اس کی شکل و صورت فقرہ یا جملہ کی شکل میں نکلتی ہے اور یہ اعلیٰ منزل اُس حِس سے عبارت ہوتی ہے جو الفاظ کو جملوی ترتیب میں ڈھال کر انھیں ظاہری معنی بخشتی ہے۔ فکری عمل الفاظ کو جاننے یا انھیں ترتیب دینے کے سلیقے کا نام نہیں ہے۔ وہ ان کو متاثر کرتا ہے ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ جس حد تک فکر و خیال میں الفاظ کو تقدم رہے گا اُسی حد تک وہ فکر و خیال خام رہے گا۔

گویا وہ جملوی ترکیبیں جن کے ذریعہ کوئی مخصوص 'زبان' بولنے والا نہ صرف اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتا ہے، مظاہرِ کائنات اور اپنے اردگرد پھیلی ہوئی 'حقائق' کا تجربہ

اور اپنی فکر و منطق کو استوار کرتا ہے بلکہ یوں سمجھیے کہ جن کے ذریعہ وہ اپنے شعور کی پرورش کرتا ہے اُن کا رشتہ فکر و خیال کی اس اعلیٰ منزل سے منقطع ہے اور بس۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اکثر شاعر اپنے شاہکاروں سے بھی اس وجہ سے مطمئن نہیں ہوتے کہ جو کچھ وہ اصل میں کہنا چاہتے تھے [یعنی ان کے فکر و خیال کی اعلیٰ منزل] حرف اور لفظ بلکہ فقروں اور جملوں یعنی اپنی زبان کے مخصوص اٹل سانچوں کی وجہ سے نہیں کہہ پائے۔ اور غالباً یہی وجہ ہے [معرفت کو تو جانے دیجیے] کہ اعلیٰ شاعری میں بعض مقامات ایسے آجاتے ہیں جن کا صرف ادراک کیا جاسکتا ہے انھیں سمجھایا نہیں جاسکتا۔ اور اسی وجہ سے شاعری کو اُس دنیا کی نقالی کہا گیا تھا جو شاعر کے ذہن میں اُس کے کلام میں منتقل ہونے سے پہلے آباد ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں اچھے سے اچھے ترجمہ کرنے والے بھی کبھی اپنے ترجمہ سے مطمئن نہیں ہوتے اور کہہ اٹھتے ہیں کہ زبانوں کی امتیازی جینیئس ہمیشہ ان کے کام میں مانع آتی ہے۔ زبانوں کی یہ امتیازی جینیئس ہے کیا؟ دراصل یہ زبانوں کے قواعد کے مخصوص سانچوں کے امتیاز سے عبارت ہے!

زبان کے مخصوص سانچے ہی کسی شخص کی شعوری کارکردگی (فکر و خیال) کی بنیاد ہوتے ہیں۔ مثلاً اردو میں آوازوں کی مخصوص ترتیب کا کوئی بامعنی (!) مجموعہ جسے عرف عام میں 'لفظ' کہا جاتا ہے، اُن آوازوں سے شروع نہیں ہوتا جنھیں اردو والے ڑ اور نون غنہ سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی لئے محض اردو جاننے والا کوئی شخص ایسی بات نہ کہے گا، نہ سوچے گا جس میں اپنا مافی الضمیر ادا کرنے کے لئے اُسے شروع میں ڑ یا نون غنہ کی آواز برآمد کرنی پڑے۔ اسی طرح اردو میں کوئی 'لفظ' تین ساکن حروف (یا ایک ساتھ تین مصمت آوازوں) سے شروع نہیں ہوتا۔ یہی وہ سانچے ہیں جو اس کے فکر و خیال کو محصور کیے رہتے ہیں۔ اور یہی اصل زبان ہیں۔ یہی سانچے مخصوص ریاضیاتی فارمولوں کی طرح پیش کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً مندرجہ بالا حقیقت پر نظر رکھتے ہوئے یک بولی یا یک رکنی لفظ سوائے ڑ اور نون غنہ کے کسی بھی

مصمتہ یا مصوتہ سے شروع ہو سکتا ہے اور اس کے بعد کوئی بھی مصمتہ یا مصوتہ آ سکتا ہے :

مصمتہ/ مصوتہ - ڑ/ نون غنہ + مصمتہ/ مصوتہ

جیسے بَن - آم - وغیرہ - اس میں وہ یک بولی یا یک رکنی الفاظ بھی شامل ہوں گے جن میں مصمتی خوشہ (consonantal cluster) واقع ہو مثلاً شکر - ذکر - پشت - وغیرہ -

[اس فارمولے میں oblique کا نشان یا کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے]

اسی طرح اور اصول اور ضابطے فارمولوں کی شکل میں پیش کیے جا سکتے ہیں - کوئی جدت پسند سے جدت پسند اردو ادیب یا شاعر اپنے مافی الضمیر یا فکر وخیال کے اظہار کے لئے ان سانچوں سے باہر جا کر نہیں سوچ سکتا - گویا یہ زبان کے سانچے ہی ہیں جو فکر وخیال کی ظاہری شکل وصورت متعین کرتے ہیں -

---

"مانند" کی تذکیر و تانیث کی بحث

ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے میں "تعارف وتبصرہ" میں "مانند" کی تذکیر وتانیث کی بحث کے سلسلے میں صفحہ ۱۶۸ پر آٹھویں سطر میں "کی مانند" کے بجائے "کے مانند" چھپ گیا ہے - قارئین تصحیح کر لیں -

یہ تبصرہ پڑھ کر ایک ادیب نے، جو کئی مستند اور موقر کتابوں کے مصنف ہیں، مجھے فون کیا کہ آپ کو لکھنا چاہئے تھا کہ آجکل ادیبوں کی بہت بڑی تعداد "مانند" کو مونث ہی لکھتی ہے - ابھی حال میں بھوپال سے پروفیسر عبدالقوی دسنوی صاحب نے مجھے لکھا ہے :

آپ سے یہاں "مانند" کے سلسلے میں گفتگو ہوئی تھی، ابھی "بال جبریل" پڑھ رہا تھا کہ اقبال کے اس شعر نے آپ کی یاد دلائی ؎

فردوس جو تیرا ہے، کسی نے نہیں دیکھا افرنگ کا ہر قریہ ہے، فردوس کی مانند

سید محمد ہادی بی۔اے (علیگ)

جامعہ ملیہ علی گڑھ کے ابتدائی ایام

اس طرح کے مضمون کے پہلے حصہ میں جو جون ۱۹۷۴ء کے رسالہ "جامعہ" میں چھپ چکا ہے میں کچھ حالات تاسیس جامعہ ملیہ علی گڑھ کے لکھ چکا ہوں۔ دل چاہتا ہے کہ اس کے آگے کے بھی چند حالات پیش کیے جائیں تاکہ آجکل کے جامعہ والوں کو کچھ ابتدائی حالات معلوم ہوں۔

ابھی علی گڑھ کالج سے ہم لوگوں کو نکل کر دو چار ہی دن ہوئے تھے۔ ہم لوگ علی گڑھ میں کرشنا کوٹھی میں اور اس کے آس پاس پڑے ہوئے تھے کہ یوروپین کلکٹر ضلع کا ایک سپاہی آیا اور اس نے ایک مختصر سی تحریر مولانا صاحب کو دی۔ اس میں لکھا ہوا تھا "ڈیر مسٹر محمد علی۔ میرے پاس ایک یوروپین مستشرق آ کر ٹھیرے ہوئے ہیں اور آپ سے ملاقات کے متمنی ہیں۔ اگر آپ آج شام کو میرے ساتھ آ کر چائے نوش کریں تو بہت خوب ہوگا۔" مولانا محمد علی نے فوراً خود ہی لکھ کر اسی سپاہی کو جواب دیدیا۔ لکھا کہ کیونکہ آپ نے اپنی تحریر میں اپنے عہدے کا نام نہیں لکھا بلکہ صرف اپنا نام لکھا ہے اس لئے میں خوشی کے ساتھ وقتِ مقررہ پر آجاؤں گا اور آپ کے مہمان سے مل کر خوش ہوں گا۔" چنانچہ اپنا ہلال احمر کا مونگیا رنگ کا فراک کوٹ آپ نے زیبِ تن کیا اور ترکی شاندار لباس میں وہاں پہنچے۔ کیونکہ مولانا نہایت پاک نفس انسان تھے۔ یقین ہے کہ ملاقات خوب خوشگوار طور سے ہوئی ہوگی۔

نومبر ۱۹۲۰ء کے ان دس پندرہ دنوں میں بلکہ شاید پورے مہینے مولانا خلافت کا پروپیگنڈا

کرنے کے لئے باہر نہیں گئے، بلکہ یہیں کا کام کرتے رہے۔ اور آپ کا انتظام کیا تھا۔ بس طلباء کے سامنے ترکی اور اسلامی سیاست پر لمبی لمبی پُرجوش تقریریں کرتے رہتے تھے۔ مرکزیہ خلافت کمیٹی میں کافی طور سے روپیہ آرہا تھا۔ وہاں سے بطور گرانٹ کے معتدبہ رقم آتی رہتی تھی اور کوئی مالی تکلیف نظر نہیں آتی تھی۔ مولانا صاحب نے طلباء سے کہدیا تھا کہ وہ اپنے میں سے دس بیس طلباء کی ایک کمیٹی بنالیں اور وہ باورچی خانے اور بورڈنگ ہاؤس کے کاموں کو سنبھالتی رہے۔ "چند پروفیسر جلد ہی آنے والے ہیں۔ وہ آجائیں گے تو پڑھائی باقاعدہ شروع کردی جائے گی۔"

چنانچہ دس پانچ دن کے اندر ہی خواجہ عبدالحی لاہور سے آگئے اور مولانا شرف الدین اٹاوہ سے آگئے۔ کچھ دن اور گذرے تو لاہور سے ڈاکٹر محمد عالم ایم اے پی ایچ ڈی بار ایٹ لا آگئے۔ وہ معاشیات پڑھانے لگے۔ مسٹر سنتانم، مسٹر سبرامانیم اور مسٹر کرپا، گاندھی جی کے بھیجے ہوئے تین پروفیسر مدراس سے آگئے۔ یہ تینوں ایم اے ایل ایل بی تھے اور سائنس اور علم الحساب پڑھاتے تھے۔ ان کا رہنا سہنا، کھانا پینا اور طریق زندگی بالکل علیحدہ قسم کا تھا۔ بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ ان کو یہاں سخت تکلیف ہے لیکن یہ تینوں ایک بھی لفظ شکایت زبان پر نہیں لائے۔ کوئی سال بھر یہاں رہے ہوں گے۔ پھر کسی بہانے سے خود بخود ہی چلے گئے۔

لکھا جا چکا ہے کہ پچاس طلباء اسلامیہ کالج لاہور سے اور کوئی پندرہ طلباء اسلامیہ کالج پشاور سے آگئے تھے اور اب اسکول میں بھی باہر سے سو پچاس طلباء آگئے تھے۔ ان کی نگرانی بلکہ اسکول کی ہیڈ ماسٹری حافظ فیاض احمد کی طرف تھی جو ہمارے ساتھ علی گڑھ کالج سے نکل کر آئے تھے۔ حافظ فیاض احمد نے اسکول کو خوب سنبھالا۔ ہر وقت طلباء میں گھلے ملے رہتے تھے اس لئے طلباء آپ سے بہت مانوس تھے۔ کرشنا کوٹھی کی جگہ کم پڑی تو ڈگی کے قریب اور علی گڑھ کالج کے قریب ایک شیروانی رئیسہ کی کوٹھی کرایہ پر مل گئی جس کو ڈگی والی

کوٹھی کہا جاتا تھا۔ اب ڈگی والی کوٹھی جامعہ ملیہ علی گڑھ کا سینٹر بن گئی۔ کیونکہ یہ قدرے بڑی تھی اور اس کے پاس بہت سی کھلی ہوئی جگہ تھی۔ یہ دسمبر ۱۹۲۰ء کا مہینہ تھا اور اب مولانا محمد علی خلافت کی تقریریں کرنے کے لئے ملک کے بڑے بڑے شہروں میں جانے لگے۔

اس زمانے میں گاندھی جی نے زوردار مطالبہ کیا کہ وکلاء اور بیرسٹر اپنا موذی پیشہ چھوڑ دیں اور اپنا تمام وقت قومی خدمت میں صرف کریں۔ چنانچہ علی گڑھ کے دونوں بیرسٹر عبدالمجید خواجہ اور تصدق احمد خاں شیروانی نے قانونی پیشہ چھوڑ دینے کا اعلان کر دیا۔ عبدالمجید خواجہ تو جامعہ کے پرنسپل بنائے گئے اور تصدق احمد شیروانی جامعہ کے جنرل سکریٹری بنائے گئے لیکن غضب یہ تھا کہ اس تیز و تند زمانے کی فضا ہی ایسی تھی کہ بغیر سیاسی کاموں میں حصّہ لئے ہوئے یہ لوگ رہ ہی نہیں سکتے تھے چنانچہ علی گڑھ کی خلافت کمیٹی اور کانگریس کمیٹی کی صدارت اور میونسپلٹی علی گڑھ کی صدارت عبدالمجید خواجہ کے ذمہ تھی اور آپ ان سب کاموں کو بڑے انہماک سے پورا کرتے تھے۔ میونسپلٹی کا کام دیکھنے کے لئے گھوڑے پر سوار ہو کر دو تین گھنٹے تک روزانہ شہر کا گشت لگایا کرتے تھے۔ مقامی خلافت اور کانگریس کمیٹی کے آئے دن ہونے والے جلسوں میں تقریریں ضرور کیا کرتے تھے۔ کیونکہ نہایت دلچسپ اور لچھے دار زبان ہوتی تھی لوگ بڑی خوشی سے سنتے تھے۔ گویا ان دو برسوں میں یعنی ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۲ء میں عبدالمجید خواجہ علی گڑھ کے "بے تاج کے بادشاہ" تھے۔

تصدق احمد خاں شیروانی بالکل سیاسی آدمی تھے۔ جذباتیت سے بالکل معرّا۔ جامعہ میں تقریریں بھی نہیں کرتے تھے۔ صوبہ کی خلافت کمیٹی کے صدر تھے اور صوبے کی کانگریس کمیٹی کے ممبر تھے۔ اس تعلق سے یوپی کے مختلف اضلاع میں جا کر کانگریسی ہونے کی پرجوش تقریریں ضرور کیا کرتے تھے۔ عربی پڑھانے کے لئے سید محمد السورتی صاحب آ گئے تھے جو عربی زبان کے بڑے عالم متبحر تھے۔ کھدر وغیرہ کی پابندی کسی کے کہنے سے نہیں کرتے تھے۔ جامعہ کے کسی کمرے میں کوئی تصویر دیکھ لیتے تھے تو نہایت ناراض ہوتے تھے۔ ذاکر حسین خاں، سید

نور اللہ، میاں ظہور الدین، اسلم جیراجپوری، خواجہ عبدالحمید، مسٹر اکبر علی، کیرالا کے مسٹر کیلاٹ، بمبئی کے مسٹر ماسٹر، پٹنہ کے سید محمد صاحب، شفیق الرحمٰن قدوائی، بمبئی کے طاہر محمدی، ارشاد الحق، سعد انصاری، سعید انصاری، ایک نومسلم یوروپین ہالویشین مسٹر آیسن، کلکتہ سے مسٹر باسو یہ لوگ پڑھانے کے کاموں پر معمور ہوئے۔ بعض کالج میں اور بعض اسکول میں غرض ڈگی والی کوٹھی بھری بھری اور بارونق رہتی تھی اور طلباء و اساتذہ بڑے شوق اور دلچسپی سے کام کرتے رہتے تھے۔ اسٹاف کی تنخواہ زیادہ نہیں تھی۔ سو دو سو روپیہ ماہوار سے زیادہ کسی کی تنخواہ نہ تھی۔ اسکول میں پڑھانے والوں کی تو اس سے نصف ہی تھی۔ بعض طلباء ایسے تھے جو اپنا خرچہ خود اُٹھاتے تھے۔ لیکن راقم الحروف کی رائے میں ایسے طلباء بھی بہت سے تھے جن کی کفیل جامعہ ہوتی تھی۔ حالانکہ شاید نقد رقم ان کو کچھ نہیں دی جاتی تھی۔ بس ڈائننگ ہال سے کھانا اور ناشتہ ان کو ملتا تھا۔

باوجود سیاسی کاموں میں کافی حصہ لینے کے عبدالمجید خواجہ کی توجہ زیادہ تر جامعہ ملیہ کی طرف ہی تھی۔ آپ نے جامعہ کے کام کو خوب پھیلایا اور مضبوط کیا۔ کئی صیغہ جات کھولے۔ مکتبہ جاری کیا، پریس جاری کیا، رسالہ "جامعہ" شروع کیا۔ حرفے کے کئی صیغے کھولے۔ مکتبہ تو شروع سے ہی فائدہ مند ثابت ہونے لگا۔ پریس بھی چلنے لگا تھا۔ حرفہ جات میں البتہ کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ کوئی معتبر کاروان نہیں ملا اور سال دو سال تک نقصان سے چلنے کے بعد یہ بند کر دیئے گئے۔

مولانا محمد علی بسا اوقات خلافت کی تقریریں کرنے کے لئے دور دور کے شہروں میں جایا کرتے تھے۔ کبھی علی گڑھ آتے تھے تو بدستور سابق اسلامی اور ملکی سیاست پر لمبی لمبی تیز تیز تقریریں کیا کرتے تھے اور یہ اشارے ہمیشہ کرتے تھے کہ طلباء کو خلافت کا پروپیگنڈا کرنے کے لئے ملک میں جانا چاہیئے۔ چنانچہ جو طلبہ عملی کام کے لئے زیادہ جوش رکھتے تھے وہ شمالی ہند اور جنوبی ہند کے بعض اضلاع میں جا کر سیاسی کام اور تقریریں کرنے لگے۔

ان میں سے ایک دو درجن طلباء ایسے بڑھے کہ سیاسی تقریریں کرنے کی بنا پر چھ چھ ماہ سال سال بھر بلکہ بعض دو سال کے لئے قید بھی ہوئے۔

اسی طرح سیاسی تقریریں کرتے ہوئے ۱۹۲۱ء کے آخری مہینوں میں مولانا محمد علی کراچی بھی پہنچے۔ وہاں آپ نے ایک رزولوشن پیش کیا کہ "برطانوی فوج کی نوکری حرام ہے"۔ اس رزولوشن کی تائید میں حاضر الوقت بعض بڑے بڑے مسلم رہنما یعنی ڈاکٹر سیف الدین کچلو، مولانا حسین احمد، مولانا نثار احمد کانپوری اور شوکت صاحب بھی تھے۔ یہ بہت مشہور و معروف مقدمہ کراچی میں ہوا اور سب لیڈروں کو دو برس کے لئے محبوس کر دیا گیا۔ اس سزایابی سے تمام ملک میں اور خاص طور سے مسلمانوں میں خلافت کی حمایت میں جوش و خروش اور بھی زیادہ پھیلا۔ اور وہی الفاظ جو مولانا محمد علی نے کراچی میں کہے تھے تمام ملک میں ہزاروں پلیٹ فارموں پر دوہرائے گئے۔ سرکار نے کبھی نوٹس لیا اور کبھی نہیں لیا۔ ان الفاظ کو دوہرانے میں ہزاروں ہندو اور مسلم سیاسی کام کرنے والے گرفتار کئے گئے اور سزایاب ہوئے۔

مولانا محمد علی کی ان دو برسوں کی غیر حاضری میں بہرحال جامعہ ملیہ کا کام خوب اچھی طرح چلتا رہا۔ دسمبر ۱۹۲۱ء میں کسی تقریر کی بنا پر خود عبدالمجید خواجہ نے چھ ماہ کی سزا پائی تو آپ کی غیر حاضری میں ڈاکٹر عالم جامعہ کا کام بدستور چلاتے رہے۔

محمد حفیظ الدین

ایک حسین وجمیل شخصیت

(مولوی حسین حسّان ندوی جامعی مرحوم)

مولوی حسین حسان ندوی وجامعی ندوہ میں میرے ہم درس رہے اور جامعہ میں بھی ہم سبق۔ ان کا میرا ساتھ بہت پرانا تھا، جب میں ندوہ میں داخل ہوا، میری مسیں بھیگ رہی تھیں، حسین صاحب بے ریش وبروت تھے، مجھ سے دو تین سال چھوٹے رہے ہوں گے۔ یہ فرق کچھ ایسا فرق نہ تھا کہ مجھ میں ان میں تکلف یا خردی بزرگی پیدا کر دیتا۔ ان کا میرا برابری کا ساتھ زندگی کے آخری دور تک رہا۔

ندوہ میں رہے تو ایک دوسرے سے بہت قریب، ہر کام ہر بات میں شریک۔ البتہ جامعہ مجھ سے پہلے پہنچ چکے تھے اور انھوں نے مجھے بھی جامعہ کھینچ لیا۔ کچھ عرصے کی جدائی کے بعد ہم پھر ایک جگہ جمع ہو گئے۔ میں بیچ بیچ میں جامعہ چھوڑ کر اِدھر اُدھر آتا جاتا رہا، وہ قطب کی طرح یہیں جمے رہے، یہ بھی ان کے مضبوط کردار و افتادِ طبع کا ایک حسین و جمیل عکس تھا، جس میں کبھی فرق نہیں آیا۔ میری دوری اور قربت کا کوئی ایسا زمانہ نہ رہا جس میں میرا ان کا ربط مسلسل قائم نہ رہا ہو، یہ سمجھئے کہ زندگی کے معصوم آغاز سے موت کے آخری لمحوں تک یہ عزیز رفاقت جاری رہی، ایسے ساتھی کے متعلق کچھ لکھنا جس قدر دشوار ہے اس کا اندازہ مجھے آج ہو رہا ہے، خصوصاً ایسی صورت میں کہ حادثہ تازہ ہے، ابھی مرنے والے کا کفن بھی میلا نہیں ہوا اور میں ان اثرات کی گرفت میں مبتلا ہوں جو جانے والے

کی جدائی سے قدرتاً ایک دور افتادہ ساتھی پر ہو سکتے ہیں۔ برادر عزیز لطیف اعظمی صاحب کے ارشاد کی تعمیل میں یہ چند سطریں لکھ رہا ہوں۔ قلم اپنی توانائی کھو چکا ہے، رک رک کر چل رہا ہے صرف ایفائے وعدہ کا احساس کار فرما ہے، ورنہ طبیعت لکھنے لکھانے پر مائل نہیں۔ ایسی حالت میں چند بے جوڑ جملوں سے شاید میں اُس حسین و جمیل شخصیت کی تصویر ہو بہو نہ کھینچ سکوں جیسی عظیم وہ تھی۔

اپنے مطلب کو زیادہ واضح انداز میں بیان کرنے کے لیے بغیر تعلی و انکسار کہنا چاہتا ہوں کہ میں نے گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا ہے، زندگی کے بے انتہا نشیب و فراز دیکھے ہیں، معمولی زندگی سے لے کر محلوں کی آسائشوں تک پہنچا اور پھر جھونپڑوں اور بے گھر و در زندگی سے بھی دوچار ہوا۔ نہ اُس پر فخر ہوا نہ اِس پر کوفت ہوئی، اس نیچے اونچے سفر میں بہت سی اچھی بری صحبتیں میسر آئیں، ولیوں کے پرتو فیض سے اگر مستفید ہوا تو شیطانوں سے بھی گھبرا کر دور نہیں بھاگا۔ سب کے ظرف دیکھے ہیں، سب سے شرف حاصل کیا ہے۔ یہ سب باتیں خلاف عادت و مزاج اس لیے لکھ گیا کہ اگر آپ حسین صاحب کے متعلق دو لفظوں میں کچھ معلوم کرنا چاہیں تو پورے وثوق سے بے جھجک کہہ سکوں۔

بسیار خوباں دیدہ ام، اَمّا تو چیزے دیگری

اس سے پہلے میں نے بعض دوستوں اور بزرگوں کے ایسے حالات و واقعات لکھے ہیں جن میں کسی نہ کسی نوع کا میرا تعلق بھی رہا تھا، مگر میری ہمیشہ کوشش رہی کہ اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھ کر ایک تماشائی اور عام راہ رو کی طرح لکھوں۔ اپنی ذات کی شرکت و آمیزش مطلق نہ ہو لیکن اس موقعے پر یہ احتیاط اکثر مقامات پر عبارت کا مفہوم خبط کر دے گی، اس لیے معذرت کے ساتھ آنے والی سطروں میں بھی اس جسارت کی اجازت چاہتا ہوں۔

جب ہم لوگ طالب علم تھے، ندوے کی فضا عام عربی مدارس سے بہت مختلف تھی۔

وہاں خوش حال گھرانوں کے لڑکے بھی کافی تعداد میں آتے تھے اور غیر مستطیع طلبہ بھی، مگر کسی انداز سے یہ بات کھلنے نہیں پاتی تھی کہ ان میں مستطیع کون ہے اور غیر مستطیع کون، اور نہ خود طلبہ کو اس کے معلوم کرنے کی کبھی جستجو ہوتی، عام طور پر تمول کی نمائش یا شیخی کا ماحول نہ تھا۔ سب کی ضرورتیں محدود تھیں، کتابیں عاریتاً کتب خانے سے مہیا ہوتی تھیں کھانا مطبخ سے سب کو ایک ہی قسم کا ملتا تھا، ناشتے کا انتظام اپنا اپنا ہوتا۔ اُس زمانے میں چائے کا اتنا عام رواج نہ تھا، کبھی کبھار تفریحاً پی لی جاتی تھی۔ حسین صاحب اس رکھ رکھاؤ سے رہتے تھے کہ وہ سب میں شامل بھی تھے اور سب سے الگ تھلگ بھی۔ کبھی یہ بات کسی پر ظاہر نہ ہونے دی کہ وہ کسی چیز کے حاجت مند ہیں، حالانکہ ان کی بہت سی اشد ضرورتیں پوری نہیں ہو پاتی تھیں، صرف ایک دو اہل نظر یہ بات جانتے تھے، مگر کوئی کچھ کر نہیں سکتا تھا، کیوں کہ حسین صاحب کی خودداری کسی قسم کا سلوک گوارا نہیں کر سکتی تھی۔ انھوں نے اپنی طالب علمی کی عمر سے لے کر آخر وقت تک کٹھنائیوں سے بھری زندگی گزاری۔ ان کا کوئی دور آسودگی اور خوش حالی کا نہ رہا، طالب علمی سے چھوٹے تو بال بچوں کے جھمیلوں میں پڑ گئے اور ہمیشہ گھر چلانے کی فکر لگی رہی۔

شب چو عقد نماز بر بندم
چہ خورد بامداد فرزندم

ان کی فارغ البالی کا سب سے اچھا وقت وہ کہا جا سکتا ہے جب انھیں گھر چلانے کی فکر قدرے دامن گیر نہ رہی ہو۔ بس اس سے زیادہ سہولت کبھی انھیں حاصل نہیں ہوئی، یہ خوش وقتی بھی بخت کی یاوری سے شاید زندگی میں چند بار ہی نصیب ہوئی ہو۔ ان کی زندگی کی مشکلات و مصائب کو محترم عابد صاحب نے ان فصیح و بلیغ دو جملوں میں بیان کر دیا ہے: "یوں تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے جامعہ کی خدمت میں ایثار و قربانی سے کام لیا اور اس سلسلے میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں مگر میرے علم میں حسین حسان صاحب سے زیادہ

جسمانی اور ذہنی اذیت کسی نے برداشت نہیں کی .... آزادی کی راہ میں ایثار و قربانی کی جامعہ میں تو کیا سارے ملک میں ایسی مثالیں کم ملیں گی۔" (جامعہ: اگست ۶۴ء)

جامعہ کی عسرت اور تنگی کا حال جن لوگوں کو معلوم ہے اور ایثار و تیاگ کے لاثانی نمونے جنھوں نے اس زمانے میں دیکھے ہیں، وہی ان جملوں کا مطلب اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

حسین صاحب ندوے میں جب تک رہے، اپنی تعلیم میں پورے انہماک سے لگے رہے اور وہاں کی تمام دلچسپیوں میں برابر حصہ لیتے رہے، گومتی میں نہانے کے مشغلے سے لے کر باکی، کبڈی، انجمن اصلاح (طلبہ کی یونین) اور اسٹرائکوں تک میں شریک رہے۔ نہ معلوم کیوں علامہ شبلیؒ کے بعد ندوے کے مزاج میں اسٹرائک کے جراثیم اس طرح گھس بس گئے تھے کہ تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد کوئی نہ کوئی مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا تھا جس پر اسٹرائک ہو جاتی تھی۔ یہ بات نہ تھی کہ عام بدنظمی یا تعلیم سے گریز کا رجحان رہا ہو، شوقین طلبہ کی کمی نہ تھی۔ اتفاق سے چوٹی کے اساتذہ جمع تھے، پھر بھی یہ صورت حال پیدا ہو کر رہتی تھی۔ ہمارے زمانے میں بھی دو اسٹرائکیں ہوئیں، جس کے لیڈروں کی صف میں مشہور فاضل سید ریاست علی ندوی، مولوی فضل قدیر، سید حبیب شاہ مرحوم ایڈیٹر محمدی بنگال کے پرجوش صاحب زادے خیر الانام صاحب اور راقم الحروف شامل تھے۔ ایک اسٹرائک تو ترک موالات کے سلسلے میں گورنمنٹ کی ایڈ واپس کرانے کے لئے ہوئی تھی اور دوسری اس وقت کے مہتمم شمس العلماء مولانا محمد حفیظ اللہؒ کے ایک اعلان کے خلاف تھی۔ دونوں میں طلبہ کی بات مانی گئی، ایک میں تو ملک کی سیاسی فضا اور تحریک کا زور بھی ممد رہا دوسری میں عجیب و غریب فتح ملی۔

مولانا محمد حفیظ اللہؒ مشہور استاذ الاساتذہ اور طنطنے کے بزرگ تھے، ان کی شخصیت بہت رعب دار اور سب پر چھائی ہوئی تھی، ان کے شاگردوں کے تین پشتوں تک کے علماء خود ندوہ کے اساتذہ میں موجود تھے۔ مولانا شبلی فقیہ اول، مولانا عبدالغفور والد مولانا عبدالودود جیسے جید عالم ان کے شاگرد تھے اور ندوے میں درس دیتے تھے۔ مولانا

حیدر حسنؒ کا برابری کا معاملہ تھا لیکن مہتمم صاحب سے اختلاف مسلک تھا، باوجود اس کے وہ بھی ان کی تائید میں تھے۔ اسٹرائک کے زمانے میں ایک روز نماز فجر کے بعد (نماز مہتمم صاحب ہی پڑھاتے تھے) برآمدے میں کچھ طلبہ کھڑے ہوئے تھے، جن میں ہم لوگ بھی شامل تھے، اتفاق سے بارش ہورہی تھی، مہتمم صاحب پر توغیض وغضب کی کیفیت طاری ہی تھی، بہرحال میں وہ شائستہ اور پراثر گفتگو کرتے تھے، ہم لوگوں سے جن میں حسین صاحب بھی شامل تھے، مخاطب ہوکر کہنے لگے: "عزیزانِ من! جس طرح یہ بارش کھڑی رو رہی ہے اور اس محفوظ جگہ پر ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتی، ٹھیک اسی طرح تمھارا یہ غوغا بے کار ہے، میری تحریر کا ایک حرف بھی نہیں بدل سکتا۔ مجھے ندوے نے جو کرسی دی ہے، اسے میں رسوا نہ ہونے دوں گا" اور بھی بہت کچھ فرمایا۔ اس تقریر سے بعض لوگ اسٹرائک سے الگ ہوگئے۔ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم صاحب کے آگے اچھے اچھوں کا پتّا پانی ہوتا تھا، کسی کی مجال نہ تھی کہ اس عالم میں ان سے گفتگو کرے۔ ہم سب باوجود بغاوت کے سہمے سہمے سے رہتے تھے۔ ایسے سخت اور شدید مرحلے میں بھی وہ منحنی انسان ہمارے ساتھ تھا اور ایسی دلیری سے شریک تھا کہ لوگوں کو اپنی آنکھوں پر یقین نہ آتا تھا کہ واقعی یہ یک مشت استخواں حسین حسان ہیں۔

اس زمانے میں حضرت سید صاحبؒ دارالعلوم کے معتمد تعلیمات تھے، وہ اعظم گڑھ سے تشریف لائے اور اس خوش اسلوبی سے معاملہ سلجھایا کہ مہتمم صاحب کی بات بھی رہ گئی، اعلان بھی عملاً منسوخ ہوگیا اور کسی طالب علم کا اخراج بھی نہیں ہوا۔

بعد میں سید صاحب نے تنہائی میں مجھ سے اپنی دائمی سنجیدہ شگفتگی کے ساتھ فرمایا، کیا تم بھی شریک تھے؟ مہتمم صاحب کا خیال ہے کہ تم سرغنا طلبہ میں سے تھے۔ میں سمجھا کہ اب مہتمم صاحب مجھ سے کبھی صاف نہ ہوں گے، لیکن بڑوں کے دل بھی بڑے ہوتے ہیں، کچھ ہی عرصے بعد جب انھیں میرے مصر جانے کے ارادے کا علم ہوا تو بلایا بڑی شفقت سے فرمایا، "عزیزمن! وہاں کچھ نہیں رکھا ہے، لفافہ بن کر آؤ گے لفافہ، وہاں تم ہرگز مت جاؤ۔" یہ کیسے پاک طینت

لوگ اور کتنے فراخ دل بزرگ تھے، چھوٹوں کی فروگذاشتوں کو بھلا دینا، خطاؤں سے درگزر کرنا ان کا شیوہ تھا۔

حسین صاحب کو بولتے کسی جلسے میں نہیں سُنا، لیکن لکھنے کا شوق ابتدائی درجوں ہی سے تھا، ان کی تحریریں ملک کے معتبر رسالوں میں شائع ہوتی رہیں، اسی شوق کا نتیجہ تھا کہ ہم لوگوں نے تعلیم کے بعد ایک بزم شبلی قائم کرنے اور اکٹھا رہنے کا منصوبہ بنایا، جس کے ارکان حسین صاحب کے علاوہ راقم الحروف، مولوی شکیل عباسی ندوی (برادر خرد عدیل عباسی مدظلہ) اور مولوی عبدالحمید ثانی ندوی تھے۔ یہ لڑکپن کی اُمنگ تھی، ان عمروں میں نہ جانے کتنے گھروندے بنتے ہیں اور اپنے آپ ٹوٹ جاتے ہیں۔ جو بند جائے وہ موتی۔

ندوہ سے چھوٹ کر چند سال بعد جامعہ آیا تو یہاں ہمارے پرانے ساتھی اور مخلص دوست مولانا سعد انصاری مرحوم استاد تھے اور مولوی حسین حسان صاحب اور مولوی عبدالجلیل ندوی طالب علم تھے۔ مجھے بھی سعد صاحب کی سعی وسفارش سے درجۂ خاص میں داخلہ مل گیا۔ جامعہ کا درجۂ خاص ان طلبہ کو انگریزی پڑھانے کے لیے کھولا گیا تھا جو عربی مدارس سے تعلیم پاکر آتے تھے۔ ہمارے زمانے میں اس درجے کو پروفیسر ای جے کیلاٹ، ڈاکٹر ذاکر حسین اور طاہر الیس محمدی پڑھاتے تھے، حسین صاحب نے انگریزی میں اتنی استعداد پیدا کر لی تھی اور مشق و ممارست سے ایسی مہارت ہوگئی تھی کہ انگریزی اخبار خوب اچھی طرح سمجھ لیتے تھے، بچوں کے لئے انگریزی کتابوں سے رواں دواں ترجمہ کر لیتے تھے، جو آج کل کے بی اے کے طلبہ بھی مشکل سے کر پائیں گے۔ میں جامعہ کے مختلف شعبوں میں کام کرتے ہوئے معلمی کی خدمت پر مامور ہوگیا۔ حسین صاحب قلم و قرطاس سے لپٹے رہے، پیام تعلیم، شعبۂ تعلیم بالغان پھر پیام تعلیم کے محور پر گردش کرتے رہے۔ انھوں نے پیام تعلیم کو جس معیار تک پہنچا دیا اور بچوں کے ادب کی خدمت جس ثبات قدمی کے ساتھ انجام دی وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس موقعے پر ایک بات کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا۔

ہمارے ملک میں عموماً اور اردو دنیا میں خصوصاً بڑوں کے لئے لکھنے والوں اور شاعروں کو جو اہمیت حاصل ہے، وہ بچوں کے لیے لکھنے والوں کو نہیں ہے۔ ایک معمولی درجے کے شاعر کی جو توقیر ہوتی ہے اور اسے تھوڑی بہت مالی مدد ملتی ہے اتنی بھی بچوں کے لیے لکھنے والے بڑے سے بڑے ادیب کو نصیب نہیں ہوتی۔ حسین حسّان صاحب بچوں کے ادب کے چوٹی کے لکھنے والوں میں تھے۔ نہ معلوم کتنوں نے ان کی بدولت لکھنا سیکھا اور ان سے زیادہ شہرت اور مالی منفعت حاصل کی مگر ان کی قدر و قیمت بس اتنی رہی کہ ریڈیو والوں نے بلایا تو چند ٹکے ہاتھ میں رکھ دیئے یا مکتبہ اپنی بساط کے مطابق ایک مقررہ مشاہرہ ادا کرتا رہا یا کبھی کچھ کتابوں کی رائلٹی مل گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ کہتے تو سب ہیں کہ آج کے بچے کل کے معمار قوم ہوں گے، ان کی بڑی اہمیت ہے، مستقبل کی ساری توقعات انھیں سے وابستہ ہیں وغیرہ وغیرہ، مگر سچ پوچھیے تو اب تک نہ بچے نے اپنے رتبے کے مطابق سماج میں جگہ پائی ہے اور نہ لوگوں کے دلوں میں اس کی وہ اہمیت ہے جو عام طور پر ظاہر کی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج بچوں کی خدمت کرنے والے ادیب اور استاد بھی اپنے صحیح مقام اور عظمت سے محروم ہیں۔ نونہالانِ چمن کی جیسی کچھ آبیاری ہو رہی ہے اسے دیکھتے ہوئے "پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ" پر عمل پیرا ہونا بڑا صبر آزما کام ہے، یہ دردناک داستان بہت طویل ہے مناسب ہے کہ اسے یہیں ختم کر دیا جائے۔

اب تک جگہ جگہ مرحوم کی زندگی کا جو نقشا کھینچا گیا ہے۔ اس سے زیادہ تر یہی اندازہ ہوگا کہ یہ زندگی بہت دکھ بھری تھی، ایسا شخص نہ جانے کس تلخی اور پراگندگی کے ساتھ زندگی گزارتا رہا ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ واقعی ان کی زندگی اس سے بھی زیادہ سخت و دشوار تھی جتنی بتائی گئی ہے۔ مگر اس مرد مجاہد کے دامن صبر و شکر پر بے تابی یا اضطراب کا ایک ہلکا سا چھینٹا بھی نہیں پڑ پایا، اس کے لب کبھی شکوہ و شکایت سے آشنا نہیں ہوئے، اس آن بان اور خود داری سے زندگی بسر کر دی کہ کبھی کسی کی ایک پائی کا قرض دار نہ ہوا۔ جب کسی سے ملا ہنستے

ہوتے اور خوش دلی سے، ایسا لگتا تھا کہ ان سے زیادہ بے فکر اور آسودہ خاطر کوئی نہیں ہے۔ جامعہ نگر میں دلی کے ندویوں کی ایک ندوی برادری قائم ہے جس کے جلسے تقریباً ہر ماہ ہوتے ہیں اور کھانے پینے کا خاص اہتمام ہوتا ہے۔ اس کا ماہانہ چندہ اتنا ہے کہ حسین صاحب کی سی آمدنی والے پر بار ہو سکتا ہے۔ مگر جس طرح وہ دوسرے سوشل اور علمی و ادبی جلسوں میں بڑے ذوق شوق سے شریک ہوتے تھے اسی طرح اس میں بھی پابندی سے شریک ہوتے اور اگرچہ سکریٹری صاحبان ان کا لحاظ رکھتے تھے مگر وہ اپنے حصہ رسدی کا چندہ پہنچا ہی دیتے تھے۔

یہ بھی ان کے کردار کی عجیب شان تھی کہ وہ کبھی زیادہ دیر تک ملول نہیں رہتے تھے۔ ذاتی حالات کتنے ہی ناگفتہ بہ ہوں، اندر دل پر جو بھی گزرتی ہو، وہ ہر حال میں بظاہر خوش و خرم نظر آتے اور جب کبھی موقع ہوتا فقرے بازی سے نہیں چوکتے تھے۔ ایسی پراگندہ حالی میں اتنی خوش دلی بڑے حوصلے، ہمت اور طبع داری کی بات ہے۔

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ
افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی

وہ جو سیاسی یا مذہبی مسلک رکھتے تھے برملا ظاہر کرتے تھے، اس کی کسی جانب سے بھی مخالفت گوارا نہ کرتے۔ خوب ڈٹ کر مقابلہ کرتے، اگر کوئی ایسا شخص ہوتا جس سے ذرا بھی بے تکلفی ہے تو اسے خوب لتاڑتے اور بعض اوقات بے نقط تک سنانے سے بھی نہیں باز آتے تھے۔ وہ عملی سیاسی آدمی نہ تھے مگر تحریک ترک موالات کے زمانے میں ایک ایسا نازک وقت آیا کہ لوگوں کی گرفتاری اور سختی کی وجہ سے کانگرس کے کارکنوں میں قلت کا اندیشہ پیدا ہو گیا، اس آڑے وقت میں حسین حسان صاحب کام آئے۔ اس وقت کے وائسرائے نے بہت سخت اختیار کی تھی، جس پر بھی کانگریس سے ذرا بھی لگاؤ کا شبہ پیدا ہو جاتا وہ دھر لیا جاتا تھا، یہاں تک خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ ایک دفعہ ڈاکٹر صاحب

بہت فکرمندانہ لہجے میں مجھ سے کہنے لگے کہ بھئی ممکن ہے کہ اب ہماری ٹوپیاں بھی خلاف قانون قرار دے دی جائیں، ایسی صورت ہمارے لئے بہت آزمائش کی ہوگی۔ اس وقت کیا کریں گے ؟ میں نے عرض کیا آپ جو طے کریں گے وہی جامعہ کے سب لوگ کریں گے۔ کہنے لگے جامعہ تعلیمی ادارہ ہے، بہ حیثیت ادارہ عملی سیاست سے دور رہا ہے اور رہے گا، یہ اور بات ہے کہ افراد کو ذاتی طور پر اپنے پسندیدہ عمل کا اختیار ہے اگر ایسی کوئی حرکت گورنمنٹ کی طرف سے ہوئی تو ہماری خودداری کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہم ٹوپیاں پہن پہن کر جیل جائیں۔ اس کی نوبت آئی نہیں۔ اس نازک زمانے میں جامعہ کے ایک طالب علم نے سائکلو اسٹائل پریس پر کانگرس کا بلیٹن شائع کرنے کا ارادہ کیا اور بلیٹن لکھنے کے لئے حسین صاحب سے بات کی، وہ بغیر پس وپیش کے تیار ہو گئے۔ یہ دونوں حضرات مل کر مقررہ وقت پر بلیٹن شائع کر دیتے تھے۔ تقریباً ہر دوسرے روز جگہ بدل دیتے تھے دلّی کی خفیہ پولس اور سرکاری عملہ بے حد پریشان تھا۔ انھوں نے دِلّی کا کونا کونا چھان مارا مگر یہ دونوں ہاتھ نہ آئے۔ ساری دلی میں سی آئی ڈی کا جال پھیلا دیا گیا، آخر ایک منظم حکومت کا دو متنفس کہاں تک مقابلہ کرتے، ایک روز پکڑے گئے۔ چند دن پولس کی حوالات میں رہے۔ نزلہ برعضو ضعیف می ریزد کی مثل مشہور ہے، پولس نے سمجھا کہ حسین حسان صاحب کمزور، لاغر اور منحنی آدمی ہیں، یہ جلد قبول لیں گے اور مطلوبہ معلومات دے دیں گے۔ انھیں کیا معلوم تھا کہ اس نحیف ڈھانچے میں کس دل گردے کا انسان ان کے سامنے کھڑا ہوا ہے، پولس نے اپنے معروف طریقوں پر سب نسخے آزما لیے اور جب ان وحشی درندوں کے فتراک میں ظلم وستم کا کوئی تیر باقی نہ رہا تو اس شیر دل انسان کے آہنی عزم سے شکست کھا کر قاعدے کے مطابق مجبوراً جیل کی حوالات کے سپرد کیا تو اس باز پرس کے عذاب سے نجات ملی، چند ہفتے جیل میں رکھنے کے بعد عدم ثبوت کی وجہ سے انھیں چھوڑ دینا پڑا۔ اس وقت یہ بات شہرت پا گئی کہ حسین حسان صاحب جامعہ پریس میں کام کرتے تھے،

پولس انھیں پکڑ لے گئی اور جیل بھیج دیے گئے۔ حالانکہ جامعہ پریس سے کبھی ان کا کوئی تعلق نہیں رہا۔

اگرچہ ان کی حالات اور جیل کی مدت تھوڑی تھی لیکن یہ چند ہفتوں کی قید و بند آلام و مصائب کے اعتبار سے مہینوں اور برسوں کی بامشقت سزاؤں پر بھاری تھی۔ وقت گزر گیا۔ ضابطے کے چھ مہینے ان کے حصے میں نہیں آئے، اس لئے حین حیات انھیں کوئی پتہ نہ مل سکا۔ جس دنیا میں ضابطوں اور کمیت کے پیمانوں سے خدمات ناپی جاتی ہوں وہاں کیفیت اور عظمتِ کار کا اندازہ کیوں کر ممکن ہے۔

حسین صاحب اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔ اب وہ اپنی قدر دانی یا ناقدری سے بے نیاز ہیں، یوں بھی ان کی پوری زندگی میں بے نیازی کی شان نمایاں رہی۔ ان کی خدمات کے حقوق نہ صرف مختلف قومی اداروں ندوہ، جامعہ، مکتبہ پر ہیں بلکہ ہماری قومی حکومت پر ان سب سے زیادہ ذمّے داری عاید ہوتی ہے کہ ایسے لوگوں کے کاموں کو پیش نظر رکھے، ضابطوں کی خانہ پُری اور بے روح روش پر قائم نہ رہے۔ ملک و قوم اور سماج کے ایسے بہی خواہ، سچے اور وفادار خادم خال خال ہی ہوتے ہیں۔ ان کے نونہالوں اور پس ماندوں کی دست گیری کی گئی تو ان کے گور و کفن پر احسان نہ ہوگا، یہ ایک سچے اور اچھے شہری کا مسلمہ حق ہے جس کی انجام دہی ہر نظام حکومت کے لیے باعثِ شرف و عزت ہے اور ہر ادارے کے لئے طرۂ امتیاز و کلاہِ افتخار۔

عبداللطیف اعظمی

اسلامک اسٹڈیز کانفرنس

ساتواں اجلاس ۱۹۷۴ء

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا ساتواں اجلاس امسال ۹ رتا ۱۱ رستمبر دارالعلوم تاج المساجد کی دعوت پر بھوپال میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کے صدر، مسلم یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب منتخب ہوئے تھے مگر وہ اپنی صحت کی خرابی کی وجہ سے شرکت نہ کرسکے، اس لیے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب نے، جو اس کانفرنس کا افتتاح کرنے والے تھے، صدارت کے فرائض انجام دیئے۔ کانفرنس کے میزبان مولانا محمد عمران خاں صاحب ندوی نے خطبۂ استقبالیہ پڑھا اور کانفرنس کے جنرل سکریٹری پروفیسر سید مقبول احمد صاحب نے رپورٹ پڑھی۔

ملک کی مختلف یونیورسٹیوں، درسگاہوں اور اداروں کے ۹۴ نمائندوں نے شرکت کی، جن کے نام حسب ذیل ہیں:

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، کلکتہ یونیورسٹی، لکھنؤ یونیورسٹی، مدراس یونیورسٹی، دہلی یونیورسٹی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دارالعلوم ندوۃ العلماء، دارالعلوم دیوبند، بنارس ہندو یونیورسٹی، پٹیالہ یونیورسٹی، الہ آباد یونیورسٹی، اردو آرٹس کالج حیدرآباد، خدابخش کتب خانہ پٹنہ، نیشنل آرکائیوز بھوپال اور گورکشپور یونیورسٹی۔

مقالے

کل ۲۷ مقالے پڑھے گئے، دس انگریزی میں، نو اردو میں، چھ عربی میں اور دو فارسی میں۔ مقالہ نگار اور مقالوں کے عنوانات حسب ذیل ہیں:

۱۔ ڈاکٹر عطاکریم برق: نظری بہ مثنوی "بحر الحقائق" تالیف صفی علی شاہ (فارسی)
۲۔ جناب نثار احمد فاروقی: حضرت برہان الدین غریب کے ملفوظات "احسن الاقوال" (انگریزی)
۳۔ ڈاکٹر مشیر الحق: شاہ عبدالعزیز کے فتاوائے دار الحرب کا پس منظر (اردو) ۴۔ جناب منور نیمار: جدید عربی میں الفاظ کی نئی تعبیر (انگریزی) ۵۔ ڈاکٹر نظام الدین مغربی: مغلوں اور عثمانیوں کے باہمی تعلقات (اردو) ۶۔ ڈاکٹر قمر الدین: مقدمہ ابن خلدون کے نظریات و خصوصیات (انگریزی) ۷۔ مولانا عبداللہ سلیم: اسلامی تہذیب و تمدن (اردو) ۸۔ ڈاکٹر مہدی انصاری: "الموضوعات الدینیة فی الف لیلة ولیلة" (عربی) ۹۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں: الدولة العباسية والتنافس على السلطة (عربی) ۱۰۔ مولانا اجتباء ندوی: نظام التعلیم فی المملكة العربية السعودية (عربی) ۱۱۔ مولوی محسن عثمانی ندوی: مخطوطة عربية للزهراوی فی مكتبة خدا ابخش (عربی) ۱۲۔ ڈاکٹر سید بدر الحسن عابدی: مولانا سید نجف علی الرضوی فیض آبادی کی مثنوی جواہر (اردو) ۱۳۔ مولانا محمد رابع: عربوں کی سخاوت عربی اشعار کی روشنی میں (اردو) ۱۴۔ جناب عبداللطیف الہندی: تلب الدستور الاسلامی (عربی) ۱۵۔ ڈاکٹر عبدالودود اظہر: ترجمہائے سنسکرت بوسیلہ مسلمانان فارسی گو (فارسی) ۱۶۔ پروفیسر محمد یوسف کوکن: کاکا کیریا کے سید محمد (انگریزی) ۱۷۔ جناب یوسف کمال بخاری: نیشنل میوزیم (نئی دہلی) کے ذخیرے میں تین اسلامی کتابوں کے کور (انگریزی) ۱۸۔ ڈاکٹر نبی ہادی: طبقات الصوفیہ تاریخ کے ماخذ کی حیثیت سے (انگریزی) ۱۹۔ ڈاکٹر سید خالد رشید: ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے نفاذ سے متعلق چند مسائل (انگریزی) ۲۰۔ ڈاکٹر محمود الحسن: سرسید

مذاہب کے تقابلی مطالعہ کے ایک عالم کی حیثیت سے (انگریزی) ۲۱۔ ڈاکٹر محمد اقبال انصاری: امیر معاویہ کا سول ایڈمنسٹریشن (انگریزی) ۲۲۔ پروفیسر سید مقبول احمد: ہندوستان کی مشترک تہذیب پر اسلام کا اثر (انگریزی) ۲۳۔ عبداللطیف اعظمی: مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے مذہبی خیالات (اردو) ۲۴۔ مولانا غلام مرتضیٰ: جدید ہندوستان میں عربی و فارسی کی تعلیم (اردو) ۲۵۔ ڈاکٹر محمد سالم قدوائی: ہندوستان میں علم تفسیر (اردو) ۲۶۔ ڈاکٹر حافظ غلام مصطفیٰ: اخبار الکرام کا ایک اہم مخطوطہ (اردو) ۲۷۔ مولانا ابو بکر حسنی ندوی: حضرت نظام الدین اولیاء کا ہندوستانی سماج میں مقام (عربی)

خطبۂ استقبالیہ

صدر مجلس استقبالیہ، مولانا عمران خاں صاحب ندوی نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا: "جس دار العلوم میں آپ حضرات تشریف فرما ہیں، یہ دار العلوم تاج المساجد بھوپال کے نام سے موسوم ہے۔ شاہجہاں بیگم کی دینی و ملی خدمات کے اعتراف اور ان کی دیرینہ آرزو پوری کرنے کی غرض سے اس کا نام یہ رکھا گیا ہے[1]۔ دار العلوم تاج المساجد بھوپال اس وقت قائم ہوا جب بادِ خزاں کے جھونکے اسلامی علوم و فنون کے قدیم مدرسوں اور دار العلوموں سے بھوپال کو محروم کر رہے تھے۔ اسلامی ریاست دم توڑ چکی تھی۔ .. یہ دار العلوم دینی درسگاہ بھی ہے اور دینی تربیت گاہ بھی۔ وسط ہند کی یہ عظیم اسلامی درسگاہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے مروجہ نصاب تعلیم اور ندوہ تحریک کے زندہ اصولوں، مقاصد اور بنیادوں پر قائم ہے۔"

---

[1] "تاج المساجد" کی بنیاد نواب شاہجہاں بیگم نے رکھی تھی اور بقول مولانا عمران خاں صاحب، تاج المساجد کی تعمیر کے وقت شاہجہاں بیگم کے دل میں اس مسجد کو جامعۃ العلوم یعنی اسلامی و انسانی علوم کی عظیم الشان و بے نظیر جامعہ بنانے کا ارمان بھی پوشیدہ تھا۔"

بھوپال کی تاریخ اور بھوپال کی علمی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے موصوف نے فرمایا:
"جس شہر میں آپ جلوہ گر ہیں، یہ بھوپال کے نام سے موسوم ہے، بارھویں صدی ہجری میں یہاں ایک اسلامی ریاست نواب دوست محمد خاں نے قائم کی تھی۔ ان کے بعد ان کی اولاد نے یہاں حکمرانی کی، پھر تاریخ اسلامی کا ایک عجیب نادر واقعہ رونما ہوا کہ اولاد نرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تقریباً ایک صدی تک یہاں بیگمات نے حکومت کی: قدسیہ بیگم، سکندر جہاں بیگم، شاہجہاں بیگم، سلطان جہاں بیگم۔ بھوپال کی بیگمات کے دل ایمان و یقین سے لبریز تھے اور بے پناہ جذبۂ ایمان کی وہ حامل تھیں۔ علم و ادب کی سرپرستی اور مختلف علوم و فنون کی خدمت ان کا سب سے محبوب فریضہ تھا۔ حکمراں بیگمات کے عہد زریں میں اسلامی تعلیمات، دینی مدارس، شرعی قوانین اور مذہبی تربیت ریاست بھوپال کی خصوصیات سمجھی جاتی تھیں، ہندوستان کے مشہور علماء و فضلاء و مصلحین و مصنفین ان کی سرپرستی و حوصلہ افزائی سے بھوپال میں جمع ہو گئے تھے اور اسلامی روایات و قوانین نافذ کرنے والی بیگمات اور اسلامی علوم و شریعت کی نگہبانی کرنے والے علماء کی برکت سے یہ شہر توحید خالص کا مرکز بن چکا تھا۔۔۔
ہندوستان کے مشہور عالم دین مولانا نواب صدیق حسن خاں ایک انسان نہیں بلکہ پوری ایک امت تھے، اسلامی علوم کے لیے ان کا نام علم تھا اور آج بھی عالم اسلامی میں ہندوستان کی آبرو جن چند ناموں سے ہے، ان میں سے ایک وہ بھی ہیں۔ مصر و حجاز و شام سے ان کی جلیل القدر تصانیف اب جدید ایڈیشنوں کی شکل میں شائع ہو رہی ہیں، ان کے زمانے میں بھوپال علم اور علماء کا مرکز بن گیا تھا، تنہا بھوپال سے عربی و اسلامی علوم کی بے شمار تصانیف شائع ہوئیں اور قدیم و جدید کتابیں زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔"

ان مستشرقین کی علمی اور اسلامی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے، جن کا زمانہ دسویں صدی سے شروع ہوتا ہے، مولانا عمران خاں صاحب نے فرمایا: "ہم نے یہاں مستشرقین کے ابتدائی حلقے کا ذکر نمونے کے طور پر کیا ہے، اس کے بعد یورپ کے ہر ہر ملک میں بے شمار بڑے

بڑے علماء پیدا ہوئے، جنھوں نے اسلامی علوم اور عربی کے عظیم مخطوطات شائع کئے، ان کے علمی احسانات کا تذکرہ نہ کرنا احسان ناشناسی کے مرادف ہوگا اور ترجمہ وتحقیق ونشرواشاعت کی حد تک وہ شکریہ کے یقیناً مستحق ہیں۔ المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث ان کا لافانی شاہکار ہے، لیکن اکثر مستشرقین نے جب اسلام پر اپنی علمی بحثیں اور تحقیقات شائع کیں تو ان میں بعض جگہ نادانستہ اور بعض مقامات پر دانستہ، علم وتحقیق کے میدان سے ہٹ کر اسلام پر تنقید بھی کی اور عربی سے اچھی واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے اکثر غلط نتیجے بھی نکالے اور اکثر و بیشتر خود اپنے بنائے ہوئے تحقیق وتدقیق کے معیار کو پس پشت ڈال کر محض افسانوی باتوں کو حقیقت ثابت کرنا چاہا، بلکہ خالص افترا، بہتان اور دروغ گوئی کے بھی ان میں سے بعض ملوث ہوئے،..... بہرحال مستشرقین کے قدیم اسلامی ماخذ ومراجع اور تحقیقات نشر کرنے کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ مسلمان ریسرچ اسکالر آگے بڑھے اور انھوں نے بھی علم وتحقیق کے میدان میں قدم رکھا اور مستشرقین کے پھیلائے ہوئے شکوک وشبہات کا جواب انھیں کی علمی تحقیق اور تکنیک سے دیا۔"

رپورٹ

کانفرنس کے جنرل سکریٹری پروفیسر سید مقبول احمد صاحب نے فرمایا کہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے قیام کو اب سولہ برس ہوتے ہیں۔ ۱۹۵۸ء میں جب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے دسویں صدی کے مشہور عرب مورخ اور سیاح ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی کی ہزار سالہ یادگار منارہی تھی اور اس موقع پر ہندوستان کے علاوہ یورپ، امریکہ اور اسلامی دنیا کے مشہور ومعروف علماء اور اسکالر جمع تھے، اس کانفرنس کی بنیاد رکھی گئی اور اس کا پہلا اجلاس منعقد ہوا، دوسرا اور تیسرا اجلاس بھی علی گڑھ ہی میں ۱۹۶۰ء اور ۱۹۶۲ء میں منعقد ہوئے، چوتھا اجلاس عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد میں ۱۹۶۴ء میں، پانچواں اجلاس جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں

۱۹۶۷ء میں اور چھٹا اجلاس دار المصنفین اعظم گڑھ میں ۱۹۶۹ء میں منعقد ہوئے۔ ساتواں اجلاس کے لیے دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے دعوت دی تھی، جسے قاعدے سے ۱۹۷۱ء میں منعقد ہونا چاہیئے تھا، مگر بہ وجوہ یہ اجلاس ندوہ میں منعقد نہ ہوسکا اور اب امسال ۱۹۷۲ء میں بھوپال میں منعقد ہو رہا ہے۔ اب تک جن اسکالروں اور عالموں نے ان اجلاسوں کی صدارت کے فرائض انجام دیے ہیں، حسب ترتیب ان کے نام حسب ذیل ہیں:

ڈاکٹر نظام الدین مرحوم (جامعہ عثمانیہ حیدر آباد)، ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (کلکتہ یونیورسٹی) ڈاکٹر عبد المعید خاں مرحوم (جامعہ عثمانیہ)، ڈاکٹر سید محمد حسین نینار مرحوم (مدراس)، مولانا امتیاز علی خاں عرشی (رام پور) اور حکیم عبد الحمید (دہلی)۔ اس ساتویں اجلاس کے صدر ڈاکٹر عبد العلیم، سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی منتخب ہوئے تھے، مگر خرابیٔ صحت کی وجہ سے وہ صدارت کے فرائض انجام نہ دے سکے اور ان کے بجائے مولانا ابو الحسن علی ندوی انجام دے رہے ہیں۔

کانفرنس کے اغراض و مقاصد پر بحث کرتے ہوئے موصوف نے فرمایا کہ "یہ کانفرنس جس اہم مقصد کے لئے قائم ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ انسانی تہذیب و تمدن کے وہ تمام اہم پہلو، جن کی بنیاد اسلام پر ہے یا جو اسلام کے زیر اثر شروع ہوئے ہیں، ان پر بحث و تمحیص اور تحقیق و اشاعت ہو۔ یہ ایک ایسا مقصد ہے جو نہ صرف ملت اسلامیہ سے متعلق ہے بلکہ ان تمام اقوام اور ممالک کو بھی اپنے حلقۂ فکر میں شامل کر لیتا ہے، جو گذشتہ چودہ سو برس سے اسلام کے زیر اثر ہیں۔ چنانچہ اس کانفرنس کا مقصد انسانی تہذیب کے ان تمام پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے جن کا تعلق ذرا بھی اسلامی افکار، دین اور تہذیب و تمدن سے رہا ہے۔

آپ نے فرمایا، "اس کے علاوہ کانفرنس کا مقصد یہ بھی ہے کہ اس مستقل بحث و تحقیق کو زندہ رکھنے کے لئے مختلف حصوں میں ہر دوسرے سال کانفرنس کرنے کی کوشش

کی جائے، علمی نمائشیں اور سمپوزیم منعقد کئے جائیں، کانفرنس کی روداد شائع کی جائے، ساتھ ہی اگر ممکن ہو تو اسلامی تاریخ اور تہذیب و تمدن سے متعلق علمی مصادر و مخارج کی فہرستیں شائع کی جائیں، جو علمار اور ریسرچ اسکالر اسلام پر تحقیق کرنا چاہتے ہیں، ان کی مدد کی جائے اور ان کو مصادر علمی سے مطلع کیا جائے اور ملک میں علمار اور علمی اداروں میں رابطہ پیدا کیا جائے۔"

موصوف نے مزید فرمایا: "اسلامک اسٹڈیز دنیائے اسلام کے لیے مجموعی طور پر اور ہمارے لیے خاص طور پر ایک اہم مضمون ہے اور اس پر جتنی تحقیق کی جائے کم ہے، جوں جوں زمانہ گذرتا جاتا ہے اور دنیا ترقی کے راستے پر گامزن ہوتی جاتی ہے، ہمیں اس کی اہمیت کا اندازہ اور احساس زیادہ سے زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پچھلے چودہ سو برس میں اسلامی، دینی و دنیوی افکار اور تہذیب و تمدن نے مشرق و مغرب پر جو اثر ڈالا ہے، وہ کچھ اس طرح پردہ پوش ہے کہ اس کی اہمیت کا دنیا کو اندازہ نہیں ہوتا۔ زندگی کے ہر شعبے میں، چاہے وہ سیاست ہو یا تجارت، علوم ہوں یا فنون، مذہب ہو یا عقیدہ، پچھلے ادوار میں مسلمانوں کے کارنامے ان تمام راہوں میں اتنے وسیع اور اہم رہے ہیں کہ وہ صرف کتابوں اور مخطوطات کی حد تک محدود ہو کر رہ گئے ہیں۔"

جنرل سکریٹری، پروفیسر مقبول صاحب نے ان رسالوں کا شکریہ ادا کیا جو کانفرنس کے اجلاسوں کی کارروائیاں شائع کرکے، کانفرنس کے مقاصد اور سرگرمیوں کی نشر و اشاعت میں قابل قدر تعاون کرتے ہیں۔ ان رسالوں میں ماہنامہ "جامعہ" اور سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" بھی شامل تھے۔

صدر جلسہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے، حسب معمول زبانی تقریر فرمائی، انھوں نے فرمایا کہ "یہاں آکر اچانک معلوم ہوا کہ مجھے صدارت کے فرائض بھی انجام دینے ہوں گے۔ میرے لئے یہ بڑا اعزاز ہے، جس کا میں پورے خلوص اور صدق دل کے ساتھ اعتراف کرتا

ہوں۔ اہلِ علم اور اہلِ تحقیق کے اس عظیم ادارے نے ایک طالب علم کو یہ اعزاز بخش کر اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ علم و تحقیق کا کام کرنے والوں کی کوئی حد مقرر نہیں ہے اور ان کی کوئی برادری نہیں ہوتی جیسا کہ مختلف پیشہ وروں کی برادریاں ہیں، بلکہ یہ ایک ایسی منزل ہے جس کی طرف ہر وہ شخص رواں دواں ہو سکتا ہے جس کو منزل پر پہنچنے کا شوق ہو۔ اس انتخاب میں جہاں آپ کی مجبوری کو دخل ہو یا آپ کی فراخ دلی کو، آپ نے بڑی علمی روح کا اظہار کیا ہے اور یہ علمی روح حقیقت میں تمام فکری اداروں کی روح رواں ہے۔ اداروں کی علمی جدوجہد اور سرگرمیوں کی اصل قدر و قیمت اس روح سے لگائی جاتی ہے جو جسم میں کارفرما ہوتی ہے۔ آپ نے ایک طالب علم کو اس کا موقع دے کر کہ وہ اس رفیع اور موقر علمی مجلس کو خطاب کرے، اس طرح دراصل آپ نے علم و تحقیق کا کام کرنے والوں کی بڑی حوصلہ افزائی کی ہے اور اس لحاظ سے آپ تحسین اور اعتراف کے مستحق ہیں۔"

اسلام نے علمی و تحقیقی دنیا میں کیا انقلاب پیدا کیا؟ اس کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فاضل صدر نے فرمایا کہ: "بڑا انقلاب جو دنیا میں رونما ہوا وہ یہ ہے کہ کائنات کے مطالعے کا کام متفرق طور پر انجام دیا جا رہا تھا اور علوم انسانی کے مختلف میدانوں میں جو کام کئے جا رہے تھے ان کے درمیان کوئی تعاون اور اشتراک نہیں تھا، بعثت محمدی نے جو اہم ترین انقلاب دنیا میں برپا کیا وہ یہ کہ اس نے اس کثرت میں وحدت کو تلاش کیا۔ آج بھی دنیا میں جس طرز پر کام ہو رہا ہے اس کی قدر و قیمت کے پورے اعتراف کے ساتھ ایک طالب علم کا فرض ہے اور ہمیں اسلام کی طرف سے ہدایت ہے کہ ہم اس کی قدر کریں، لیکن یہ واقعہ ہے کہ آج بھی علم و تحقیق کے مختلف میدانوں میں جو کام کیا جا رہا ہے ان کے درمیان وہ ربط و اتحاد اور وہ تعاون و اشتراک نہیں جو ہونا چاہیئے۔ کثرت میں وحدت کی تلاش یہ ایک اہم انسانی، ایک اہم علمی اور ایک اہم فکری و عقلی خدمت ہے۔"

آج کل علمی اور تحقیقی کاموں میں جو سطحیت پیدا ہو گئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے علی میاں نے فرمایا: "محنت کرنے کی عادت نئی نسل میں بہت کم ہو گئی ہے، میں اپنے کو اس زمرے میں شامل

کر کے کہتا ہوں ۔ مستثنیٰ کر کے نہیں کہ ادھر کچھ عرصے سے یہ بات محسوس کی جا رہی ہے کہ پتہ مارنے کی عادت اور اپنی جان لڑا دینے کی عادت، علم کا ایسا عشق کہ آدمی کو خود فراموش بنا دے اور ہر چیز سے اس کو بالکل غافل کر دے، اس میں انحطاط آ گیا ہے، پورے مشرق میں، پورے ایشیا میں اور پورے ہندوستان میں۔ اس معیار کو بلند کرنے کی ضرورت ہے کہ ہماری تحقیق کے نتائج ایسے ہوں کہ اس سے معلوم ہو:

ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو

اس میں معلوم ہو کہ یہ خونِ جگر سے لکھی ہوئی چیزیں ہیں اور جب تک خونِ جگر سے کوئی چیز نہ لکھی جائے اس میں صحیح آب و تاب پیدا نہیں ہوتی۔"

آخری اجلاس کو خطاب کرتے ہوئے فاضل صدر نے مندوبین کو مشورہ دیتے ہوئے فرمایا کہ: "یہ مجلس مذاکرہ ہے، ہم جب یہاں آئیں تو اس کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہونا چاہئے کہ علم کی تلاش ہو اور ایک دوسرے کی تحقیق و تفتیش اور خیالات و افکار سے فائدہ اٹھائیں۔" اس سہ روزہ کانفرنس کی کامیابی پر مبارکباد دیتے ہوئے فرمایا کہ: "جدید اور قدیم میں جو دوری پیدا ہو گئی تھی وہ جس بہتر طور پر یہاں دور ہوئی وہ کسی اور جگہ ممکن نہیں تھی، اس کے علاوہ ایک مسجد میں ایک علمی مذاکرہ کے انعقاد نے ہماری ایک قدیم روایت کی یاد تازہ کر دی، مسجد قرطبہ اور مسجد ازہر کے ذریعہ جو علمی خدمات انجام پائی ہیں آج ان کی یاد تازہ ہو گئی۔ خالص علمی و تحقیقی مجلس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جدید و قدیم کی تفریق کو مٹنا چاہئے۔ مجھے خوشی ہے کہ یہ دو بچھڑے ہوئے گلے مل گئے۔ امید ہے کہ یہ دونوں مل جل کر دین و ملت کی خدمت کرتے رہیں گے۔"

نئے عہدے دار اور اگلا اجلاس

آخر میں ڈیلیگیٹوں کا کاروباری جلسہ منعقد ہوا، جس میں اگلے اجلاس کے لئے حسب ذیل عہدہ دار منتخب کئے گئے:

صدر : مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

نائب صدر : پروفیسر سید مقبول احمد

جنرل سکریٹری : ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

جوائنٹ سکریٹری : ڈاکٹر حافظ غلام مصطفیٰ

خازن : ڈاکٹر مشیر الحق

نیز دارالعلوم ندوۃ العلمار کے ناظم مولانا ابوالحسن علی ندوی کی دعوت پر طے پایا کہ کانفرنس کا اگلا اجلاس ندوے میں منعقد ہوگا۔ اگلے سال (۸۰ء میں)، اغلباً مارچ میں، ندوہ کا ایک خاص جلسہ ہونے والا ہے، جس میں اسلامی ممالک کے بعض مشہور علمار کی شرکت کی توقع ہے، اس کے ساتھ اسلامک اسٹڈیز کانفرنس بھی منعقد ہوگی۔

کانفرنس کے باہر

کانفرنس کے سہ روزہ اجلاس کی مصروفیت نے اس کا موقع نہیں دیا کہ اطمینان اور تفصیل سے بھوپال کے تاریخی اور اہم مقامات کی سیر کی جاتی اور علمی و تعلیمی مراکز کو دیکھا جاتا۔ ایک شام کو پروفیسر عطا کریم برق اور ڈاکٹر قمر الدین صاحب (کلکتہ یونیورسٹی) کے ساتھ (ہم تینوں کا ایک ہی کمرے میں قیام تھا) پروفیسر عبدالقوی دسنوی کی رہنمائی میں کچھ تاریخی عمارتوں کو، خاص طور پر اس عمارت کو جہاں عام طور پر علامہ اقبال مرحوم ٹھہرا کرتے تھے، دیکھنے کا موقع ملا۔ دسنوی صاحب نے اپنے مکان پر چائے اور دیگر لوازمات سے خاطر مدارات کی اور اپنے شعبے کی لائبریری دکھلائی جس میں ان کے ذاتی شوق اور توجہ سے اردو کا بہت اچھا اور قیمتی ذخیرہ جمع ہوگیا ہے۔ لائبریری میں ایک رجسٹر ہے، جس میں بڑے اہم ادیبوں اور مشہور دانشوروں نے اپنے تاثرات لکھے ہیں۔ اس میں ایک جگہ سابق شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی رائے بھی نظر آئی، جسے میں سوغات سمجھ کر نقل کرلایا اور اب یہ سوغات قارئین جامعہ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں:

22.2.70

"مجھے سیفیہ کالج کے اساتذہ اور طلبار سے مل کر اور اس کے شعبۂ اردو کو دیکھ کر بہت خوشی اور تسلی ہوئی۔ یہ ادارہ خاموشی اور علمی خودداری کے ساتھ اپنا کام کر رہا ہے اور اپنے کارکنوں کی ہمت اور توفیق کی بدولت ترقی کرتا رہا ہے، اس کی فضا ویسی ہی ہے جیسی کہ ایک تعلیم گاہ کی ہونی چاہیئے اور اس میں خلوص اور شوق کی علامتیں نمایاں ہیں۔ مجھے پوری امید ہے کہ یہ تعلیم گاہ بھوپال کا مایۂ ناز بنی رہے گی اور اس کی مثال سے دوسرے اداروں اور اس کے کام کرنے والوں کی ہمت بڑھے گی۔ میں کوشش کروں گا کہ اس کے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے درمیان ربط بڑھے اور دونوں مل کر ملک اور تہذیب کے لیے مشعل راہ بنیں۔"

حضرت محمد حسین محوی صدیقی اردو کے بزرگ ترین شعرار میں سے ہیں، بلکہ بہت ممکن ہے کہ سب سے بزرگ ہوں۔ مدراس یونیورسٹی سے ریٹائر ہونے کے بعد، مستقل طور پر بھوپال میں مقیم ہیں۔ موصوف سے ملنے کی تمنا ایک عرصے سے تھی، اس کانفرنس کی وجہ سے یہ تمنا بر آنے کی امید تھی، لیکن اے بسا آرزو کہ خاک شدہ، کانفرنس کی غیر معمولی معروفیت اور فوری واپسی کی وجہ سے اس ملاقات سے محروم رہا، بعد میں معلوم ہوا کہ انھیں اطلاع مل گئی تھی اور وہ میرے منتظر تھے، اس سے مجھے اور شرمندگی ہوئی۔ دیکھیے یہ تمنا اب کب پوری ہوتی ہے۔

تعارف وتبصرہ

(تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

صحیفۂ ابرار از ڈاکٹر تنویر احمد علوی

سائز ۲۰×۲۶/۸ ، حجم، مقدمہ وغیرہ شامل کر کے کل ۶۳۴ صفحات ، مجلد مع گرد پوش ،
قیمت: تاریخ اشاعت : ستمبر ۱۹۷۴ء ، ناشر: ادارۂ مطبوعات نور محمدیہ
جھنجھانہ ، ضلع مظفر نگر (یوپی)

زیر تبصرہ کتاب "خیر البیان" (کتاب تصرفات) مولفہ شاہ جمال صمد اور "ملفوظات" مرتبہ شیخ داؤد احمد حنفی ثم الدہلوی، عرف شیخ شاون ، کا فارسی سے اردو میں ترجمہ ہے، نیز فاضل مترجم کے قلم سے ایک طویل مقدمہ ہے، جس میں تصوف ، اس کی تاریخ اور حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کے مترجم اور مقدمہ نگار ڈاکٹر تنویر احمد علوی ہیں جن سے قارئین جامعہ اچھی طرح واقف ہیں ــــ ان کے مضامین اکثر جامعہ میں شائع ہوتے ہیں، جامعہ کالج کے شعبۂ اردو کے صدر اور متعدد کتابوں کے مرتب، مولف اور مصنف ہیں، جنھیں اردو کی تحقیق و تنقید میں امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ علوی صاحب کی خوبی یہ ہے کہ ہمہ وقت وہ لکھنے پڑھنے اور پڑھانے میں مشغول رہتے ہیں، یہی ان کا اوڑھنا بچھونا ہے، ان کی کوئی اور دلچسپی نہیں، صحیح معنی میں "طالب علم" ہیں، جہاں سے اور جس سے بھی کوئی مفید اور اچھی بات ملتی ہے، فوراً قبول کر لیتے ہیں، اتنا کچھ لکھنے کے باوجود طبیعت میں غرور اور تکبر ذرا بھی نہیں۔ سرتاپا عجز و انکسار کا بہترین نمونہ ہیں۔

پیش نظر کتاب "صحیفۂ ابرار" میں حضرت شاہ عبد الرزاق جھنجھانوی (۸۹۶ھ - ۲۳ ذی الحجہ ۹۴۹ھ)

کے حالات اور ملفوظات تفصیل سے درج ہیں ۔ موصوف کا تعارف گرد پوش کے فلیپ پر یوں کیا گیا ہے :

"حضرت شاہ العالمین شاہ عبدالرزاق علوی قادری (جھنجھانوی) لودھیوں کے عہد کے ایک مقتدر عالم اور صاحب تصوف و تصرف بزرگ تھے ، آپ کا شمار سلسلۂ عالیہ قادریہ کے ممتاز اولیاء اللہ اور اکابر صوفیا میں ہوتا ہے ، اپنے دور کے ایک جلیل القدر عالم ہونے کے ساتھ ساتھ آپ صاحب تصنیف و تالیف تھے ، آپ کی گراں مایہ تصنیف صحائف المعرفت شریعت و طریقت کی جامع اور وجود و شہود کی ہم آہنگی پر ایک عہد آفریں کتاب ہے ۔"

مقدمے میں فاضل مترجم نے تصوف پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے :

"تصوف ، تہذیب و تاریخ کے ایک طویل دور میں اور بالخصوص عہد وسطیٰ میں (تقریباً چھ سو سال بعد مسیح سے سولہ سو سال بعد مسیح تک) اخلاقی اقدار اور روحانی افکار کا ایک بڑا سرچشمہ رہا ہے ۔ یہاں تصوف سے مراد وہ ذہنی رویہ اور روحانی طریق رسائی ہے جس کے ذریعہ انسان نے علم کے ساتھ عمل ظاہر کے باطن اور عقل کے ساتھ عرفان کے نازک رشتوں کی تفہیم پر زور دیا ہے ... تصوف کا ادارہ اس عہد تہذیب میں ایک اخلاقی تربیت گاہ ہے جس کا وجود علم و عمل کے خارجی سلسلوں کو محض مادی عوامل سے وابستہ رکھنے کے بجائے مذہبیت و روحانیت سے منسلک کرنا چاہتا ہے اور اس طرح زندگی کو ایک زیادہ عظیم اور پائدار مقصد سے آشنا کرتا ہے ، یہاں صرف صد کتاب و صد ورق سے آگاہی کافی نہیں ، بلکہ اپنے من میں ڈوب کر سراغ زندگی پا جانے کی بھی ضرورت ہے ۔"

علماء اور صوفیا کے طریق کار ، طریق تعلیم اور طریق زندگی میں بڑا فرق ہے ، بظاہر دونوں میں تضاد نظر آتا ہے اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ شریعت اور طریقت کی منزل چاہے ایک ہی

ہو، مگر دونوں کے راستے قطعاً مختلف ہیں۔ اس مقدمے کے آخر میں فاضل مترجم اس پہلو پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اربابِ حقیقت کے طریقِ رسائی اور گوہرِ معنی کی تلاش میں خوب سے خوب تر کی جستجو کو ان کے آثارِ علمیہ [میں] دیکھا جا سکتا ہے۔ قرآن پاک کی آیات اور احادیث کو انھوں نے جن تعبیرات کے ساتھ پیش کیا ہے، ان کا کچھ اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن نے طاعت پر زور دیا ہے، اہلِ قرب نے طاعت کو عشق میں بدل دیا، قرآن ارض و سماوات کو اللہ کی نشانیاں کہتا اور ان کی تخلیق کو "بالحق" قرار دیتا ہے، اہلِ تصوف — انھیں "آئینۂ جمالِ الٰہی" اور جلوۂ صفات لامتناہی تصور کرتے ہیں جو ایک دوسرے مفہوم کی طرف ذہن کی رہنمائی کرتا ہے۔ اسلام نے کائنات و مظاہر کائنات کے وجود کو ایک وجودِ محسوس کی حیثیت سے پیش کیا تھا لیکن اہلِ ارادت کے یہاں وہ ایک واہمہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا، قرآن وحدتِ خداوندی پر زور دیتا ہے، اہلِ تصوف اس کے مقابلے میں وحدت الوجود کے قائل ہیں۔۔۔۔"

"اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ اہلِ تصوف اور اہلِ شریعت کے مابین شروع سے آخر تک کوئی تضاد کا رشتہ رہا، لیکن اس سے انکار کی گنجائش شاید تاریخ نے باقی نہیں چھوڑی کہ دونوں کے اندازِ نظر میں دھنک کے رنگوں سے بھی کچھ زیادہ اختلاف تھا، اسی اختلاف کو امام غزالی جیسے اکابرین نے دور کرنے کی کوشش کی، لیکن مکمل طور پر دونوں نقطہ ہائے نظر میں یک رنگی و ہم آہنگی نہ آسکی۔ مقصد اس گفتگو کا یہ ہے کہ تصوف کو اس کی اپنی تاریخ اور تہذیبی روایت کے پس منظر میں دیکھنا زیادہ مناسب ہوگا، اگرچہ بہت سے عناصر اس میں اور مذہبی اندازِ نظر میں قدرِ مشترک کا درجہ رکھتے ہیں۔"

(عبداللطیف اعظمی)

روزنامہ سیاست (حیدر آباد) مدیر: عابد علی خاں

پتہ : جواہر لال نہرو روڈ ۔ حیدر آباد (آندھرا پردیش)

روزنامہ "سیاست" اردو کے چند بہترین اخبارات میں سے ہے ۔ آج سے ۲۵ سال پہلے، ۱۵ اگست کو جاری کیا گیا تھا، زندگی کے پچیس سال کامیابی کے ساتھ گذارنے کی خوشی میں یہ خصوصی نمبر نکالا گیا ہے ۔ یہ اخبار کن حالات میں جاری کیا گیا تھا اور اس وقت اس کی حالت کیا تھی، خود فاضل اڈیٹر کی زبانی سنئے :

"۱۵ اگست ۱۹۴۹ء کو "سیاست" نے اپنی ٹین پوش "عمارت" میں جس کی دیواریں بھی نہ تھیں اور لکڑی کے تختوں سے حصار بنائی گئی تھی، صرف دو تین رفیقوں کی اعانت سے چند سو کی اشاعت سے اپنے سفر کا آغاز کیا، یہ وہ زمانہ تھا جب یونیورسٹی اور نظم ونسق میں اردو کی سرکاری حیثیت ختم ہو چکی تھی، اردو کی جگہ انگریزی کے استعمال کے باعث دفاتر و مدارس سے بڑی تعداد میں اردو داں علیحدہ کئے جا رہے تھے اور ریاست کے انضمام کے باعث کئی مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ "سیاست" نے ان مسائل کے حل کے لیے اپنے صفحات کے ذریعہ ممکنہ کوشش کی ۔ اخبار کی قومی غیر جانبدارانہ ترقی پسند پالیسی کو صائب الرائے طبقہ اور بالخصوص نوجوانوں نے پسند کیا اور یہ کارواں بنتا گیا، آگے بڑھتا گیا۔"

جو لوگ اردو اور اردو اخبارات، خصوصاً مسلم اخبارات کی حالت زار کا دن ورات رونا روتے رہتے ہیں، ان کو "سیاست" سے سبق لینا چاہئے ۔ "سیاست" اور مدیر سیاست کی حکومت اور عوام دونوں کی نظروں میں جو وقعت اور عزت ہے وہ بلا وجہ نہیں ۔ اس میں شبہ نہیں کہ اردو کے اخبارات بالخصوص مسلم اخبارات کی راہ میں بڑی مشکلات اور دقتیں ہیں، مگر یہی مشکلات اور دقتیں ان کے لیے چیلنج بھی ہیں اور جو اس چیلنج کو قبول کر لے، اس کے لیے ترقی اور مقبولیت کی راہیں کوئی بند نہیں کر سکتا۔ شرط یہی ہے کہ آدمی میں حوصلہ ہو، عزم ہو، تدبر ہو اور نامساعد حالات کا دلیرانہ مقابلہ کرنے کی ہمت اور

سکت رکھتا ہو۔ ہم سیاست کی اس سلور جوبلی پراس کو پرخلوص مبارکباد دیتے ہیں۔ (عبداللطیف اعظمی)

اقبال اور انسان — اشفاق حسین

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، صفحات: ۲۰۸، قیمت: ۸ روپے، تاریخ اشاعت: اپریل ۱۹۷۴ء، ملنے کا پتہ: آندھرا پردیش ساہتیہ اکادمی۔ آندھر

اقبال پر لکھنے کا سلسلہ جاری ہے اور اگرچہ متعدد عنوانات اور ناموں کے تحت اقبال کی شخصیت اور ان کے کلام کا تجزیہ کیا جاتا ہے مگر ان میں تکرار اور اعادہ کے علاوہ مشکل ہی سے کوئی نئی چیز پائی جاتی ہے۔ اقبال اور انسان اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ خود اقبال نے انسان کو اپنی شاعری کا ایک اہم موضوع بنایا ہے اور بہت کچھ لکھا ہے اور اسی آئیڈیل انسان کی تلاش اور معیار پر انھوں نے دنیا بھر کی برگزیدہ شخصیتوں کو پرکھا اور سراہا ہے۔ ان میں سے بیشتر کو احترام اور عقیدت کے نذرانے پیش کئے ہیں۔ مسلم صوفیا میں جنید بغدادی، فلاسفہ میں ابن عربی، شعراء میں رومی، بیدل اور غالب ان کے پیشرو ہیں۔ ہندوستانی مفکرین میں گوتم بدھ، وشوامتر، ہری بھرتری، فلسفۂ گیتا، فلاسفرس میں اربندو گھوش، رادھا کرشنن اور ٹیگور کے نام ایسے ہیں جن کا اثر اقبال نے بالواسطہ قبول کیا ہے۔ مصنف کے تجزیہ کے مطابق جنید بغدادی اور ابن عربی کی وحدۃ الوجودیت، رومی کا عشق، بیدل کی ہمہ اوستی، غالب کی وسیع المشربی اقبال کے کلام میں کسی نہ کسی حیثیت سے جلوہ گر ہیں۔ زرتشتی دین میں یزدان و اہرمن، خیر و شر کا وجود، بھی فلسفہ کی بےراہ روی، گیتا کی عظمت، سری کرشن اور رامانج کی بھگتی اور ترک عمل کا مفہوم، وشوامتر کی ویدانتی حیات جاوداں، ٹیگور کا دھیان کائنات، رادھا کرشنن کا فلسفہ ارتقائے انسانی، اربندو گھوش کا تصور یوگا اور نظریۂ عالمگیریت، جاوید نامہ اور ساوتری کی مطابقت اور مماثلت، اقبال کے اشعار کی مثالوں میں نمایاں ہیں۔ ان تمام افکار سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا مرد کامل، مافوق البشر، مومن نہ صرف قرآنی تعلیم اور اسلامی نظریہ کا حصہ ہیں بلکہ مذکورہ بالا فلاسفہ، حکماء، شعراء اور صوفیا، مذاہب اور اشخاص کی روحانی اور ویدانتی تعلیمات بھی اسی نظریہ کی علمبردار ہیں۔ مصنف کے خیال کے مطابق اقبال کا یہ خیال تھا کہ اسلامی

نظریہ اور قرآنی تعلیمات وہی تھیں جن پر دیگر مذاہب، صوفیا اور بھگتوں کی تپسیا اور گیان کا انحصار تھا۔

اس کے علاوہ مغربی حکما میں ان کے فلسفہ عمل سے اقبال کافی متاثر ہوئے۔ نشاۃ ثانیہ کے قبل اور بعد کے اثرات، کلیسائی غلبہ اور جاگیردارانہ نظام کے جبر و استحصال کے زوال کے تاریخی اسباب اور حکمائے مغرب کا شاندار رول اقبال کے مقاصد کے ہمنوا اور رہبر تھے چنانچہ سپونزا، شوپنہار، کانٹ، نٹشے، فشتے یہ سب ارتقائے انسانی اور عمل پیہم کے داعیین تھے، نٹشے، نتشے اور برگسان اقبال کے محبوب فلاسفہ میں تھے۔

فلاسفہ مشرق و مغرب کی فکر و نظر کا نچوڑ، عمل، ارتقا اور روح کی پاکیزگی ہے اور جسے انسان کے علاوہ اور کوئی دوسرا انجام نہیں دے سکتا ہے۔ اقبال کا عین مقصد انسان کامل ہے۔ وہ نائب اللہ ہے، رمز آشنائے رموز علم الاسماء ہے، اس کا کمال یہ ہے کہ وہ عقل، عشق، جلال و جمال اور جان و تن کے ذریعہ ذات خداوندی کا قرب حاصل کر سکے۔ یہی جذبہ اسے قلندر، مرد مومن اور مردِ حُر بناتا ہے اور کارگاہ خیر و شر میں صداقت کے لئے آمادۂ پیکار کرتا ہے۔ یہی وہ جذبہ تھا جس نے سفال کو ایاغ بنایا، شب میں چراغ جلایا، سنگ کو آئینہ کیا اور زہر کو تریاق کی ماہیت عطا کی۔ ہستی و نیستی کا وجود اس کے دیدہ کا مرہون منت، زمان و مکان اس کی شوخی افکار کا نتیجہ ہیں۔

یہ کام محنت کا ضرور ہے کہ "اقبال اور انسان" موضوع پر اتنا اچھا مواد فراہم کیا گیا ہے اور اس کی ضرورت بھی تھی۔ افکار اور نظریات کی سند کے لئے اقبال کے موزوں اشعار کا حوالہ بھی پر از معلومات ہے اور کتاب کی اہمیت میں اضافہ کرتا ہے۔ کتاب کے آخری حصہ میں اقبال کی نظموں سے منتخب اشعار اور نظمیں جو انسان کے ارتقاء اور عمل سے متعلق ہیں مستقل طور پر شامل کر دی گئی ہیں۔ یہ مقالہ اب سے تیس سال قبل لکھا گیا تھا اور اقبال مسلمہ قومی اور ملی شاعر تھے مگر اب نظریات کافی بدل گئے ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ اقبال کے اصل مرتبہ کا تعین کس طرح، وہ قومی شاعر تھے، اسلامی شاعر تھے، اشتراکی شاعر تھے، یا آفاقی شاعر تھے، وحدۃ الوجودی تھے یا شہودی تھے؟ اشفاق حسین صاحب کی تحقیق کے نتیجہ میں ہم اقبال کو آفاقی شاعر مان سکتے ہیں۔

کتاب صاف ستھری ہے، غلطیاں خال خال ہیں لیکن ص۳۲ پر "اگرچیکہ" کا استعمال کم از کم میرے لئے نیا ہے۔ مثلاً پر ایک شعر کے دوسرے مصرعہ میں "بد دعالے" چھپ گیا ہے۔ میرے خیال سے یہ بدوعالم ہونا چاہیئے۔ یہ کتاب اقبالیات پر ایک اچھا اضافہ ہے (شعیب اعظمی)

کڑوی خوشبو — سلیمان اریب

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، صفحات ۱۶۲، قیمت تین روپے پچاس پیسے، سال اشاعت: ستمبر ۱۹۷۳ء، ملنے کا پتہ: آندھرا پردیش ساہتیہ اکاڈمی

ملک کی آزادی کے فوراً بعد جن ترقی پسند شعراء کو شہرت حاصل ہوئی ان میں حیدر آباد کی سرزمین پر مخدوم محی الدین کے ساتھ اگر کسی شاعر کا نام مشہور ہوا تو وہ سلیمان اریب تھے۔ اریب نے آندھرا کے علاقہ تلنگانہ میں ایک نئی ابھرتی ہوئی تحریک سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ تحریک ملک کے سارے علاقوں میں آگ کی طرح پھیل جائے گی۔ اریب نے اپنے اس مجموعہ "کڑوی خوشبو" میں اپنی دیگر چیزوں کے ساتھ ان نظموں کو بھی شامل کیا ہے جو اس تحریک سے متعلق ہو کر لکھی گئی تھیں۔ یہ نظمیں اشتراکیت کے علمبرداروں کے مسلک کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اریب نے اپنے ان تمام محسوسات کو جو جیل کی چار دیواری میں جھیلنے پڑے تھے، ذہن اور قلم کی مدد سے صفحۂ قرطاس پر منتقل کیا۔ صعوبتوں اور دشواریوں کے اس اظہار کو اریب نے "کڑوی خوشبو" کا نام دیا ہے جو خوشبودار ہونے کے باوجود تلخ ہیں۔ غزل، گیت، قطعہ، رباعی اور نظم کے اس مجموعہ کو پڑھنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ الفاظ کی ان بندشوں میں شاعر کی روح کی تڑپ اور وجود کی حقیقی تلخی ملتی ہے۔ اگرچہ شاعر کی غزل اور نظم میں مقصد یکساں ہے مگر یہ مقصد نظم میں زیادہ نمایاں ہے اور بعض نظمیں عنوان اور بیان کے لحاظ سے بڑی پُراثر ہیں۔ "زمین کا درد"، "نیا پرچم"، "انسان مر نہیں سکتا"، "تسکین انا"، "پیشین گوئی"، "تخلیق کی مجبوری"، "یہ ہاتھ"، "خاکم بدہن"، "ذریعہ عزت" اور نظم معریٰ "کڑوی خوشبو" پڑھنے سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان میں دار و رسن اور سیاسی کشمکش کا عنصر نمایاں ہے اور یہ خیالات اُن کے متفرق اشعار میں اکثر و بیشتر جاری و ساری ہیں:

روز اک دامنِ نو کوئی کہاں سے لائے　　　شیوۂ دیدۂ خونبار وہی ہے کہ جو تھا

صلے میں گر مجھے دار و رسن ملتے ہیں ملنے دو　　　نہ گاتا میں جو حق کے گیت تو ہمیں گلو ہوتی

ظلمت ظلمت چیخنے والو، جھلمل جھلمل تارے دیکھو　　　صبحِ فردا روشن روشن، پنہاں پنہاں پیدا پیدا

ابن آدم سے یہ دنیا ابھی مایوس نہیں　　　ابن آدم کے لئے گرچہ صلیب آج بھی ہے

بعض اشعار میں طرزِ تخاطب اور ترکیبیں جوشؔ اور اقبالؔ کے کلام کی یاد دلاتی ہیں:

بے دامن و بادیدۂ تر زندہ ہوں　　　آئینہ بکف خاک بسر زندہ ہوں

مجھ رندِ خرابات کو دیکھ اے دنیا　　　ہر سانس پہ مرتا ہوں مگر زندہ ہوں

تری کدال سے لرزاں ہے خواجگی کی اساس　　　ترے خیال سے ظل الٰہ کے گم ہیں حواس

ترے خیال سے طاری رخِ شہی پہ ہراس　　　ترے جمال سحر سے شب دراز اداس

مجاہدانہ یوں ہی بڑھ کے پھونک دے ایواں　　　کہ میر و خان سے انسان مانگتا ہے اماں

یہ لہلہاتی ہوئی کھیتیاں، یہ دشت، یہ بن　　　یہ مرغ زار، یہ رمنے، یہ گلفروش چمن

یہ کان سیم بداماں یہ زر بکف معدن　　　یہ ارض حسن، یہ چاول کی سرزمیں، یہ دکن

اریب صرف مشاعروں کے شاعر نہ تھے بلکہ ان کے پڑھنے والوں کا بھی حلقہ تھا۔ ۶۲ء کے منتخب شعری مجموعے میں اُن کی کئی نظمیں شامل ہیں۔ حال ہی میں "نئی نظم کا سفر"، مرتبہ خلیل الرحمان اعظمی میں بھی اُن کی تین نظمیں شامل کی گئی ہیں اور اُن کی ادبی حیثیت کی مسلمہ سند ہیں۔ مگر دیگر ترقی پسند شعراء کی مانند اریب کے یہاں بھی بعض موضوعات اور الفاظ کا استعمال ذوقِ سلیم پر گراں گزرتا ہے۔ غلاظت سے پردہ ہٹا دینا ترقی پسندی نہیں ہے۔ سب جانتے ہیں اُس پردے کے پیچھے کیا ہے۔ "ڈیپ فریز" اس مجموعہ کی ایک نظم ہے، اگر مجموعہ میں یہ چیز شامل نہ بھی ہوتی تو اریب کی حیثیت اور مقبولیت میں کوئی فرق نہ آتا۔

بہر حال آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈمی نے "کڑوی خوشبو" شائع کرکے اریب کے بقیہ کلام کو ان کے مداحین کے سامنے پیش کر دیا ہے اور محفوظ بھی کر دیا ہے۔ مجموعہ میں کتابت کی چھوٹی موٹی غلطیاں ہیں لیکن کتابت و طباعت اور کاغذ غنیمت ہے۔　　　(شعیب اعظمی)

کوائف جامعہ

ٹونکی صاحب کی وفات پر تعزیتی جلسہ

جامعہ کے پچھلے شمارے کے شذرات میں جناب سید محمد ٹونکی صاحب کے انتقال کی اطلاع دی جا چکی ہے۔ ۷ ستمبر کی سہ پہر میں انجمن طلبائے قدیم جامعہ کے اہتمام میں ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا جس میں جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں نے شرکت کی۔ جلسے کی صدارت ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے فرمائی۔ سب سے پہلے انجمن طلبائے قدیم کے سابق جناب سعید انصاری صاحب نے تقریر کی۔ آپ نے فرمایا:

سید محمد ٹونکی صاحب بہت سی خوبیوں کے مالک اور بڑی قدروں کے حامل تھے جن کی وجہ سے ہم آج ان کی تعزیت منا رہے ہیں۔ ذاتی طور سے ٹونکی صاحب بڑے صاف دل اور صاف باطن انسان تھے۔ میرا ان کا ساتھ ۲۲ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ میں ہوا جبکہ وہ یہاں کے سینیر طلبا میں تھے اور جامعہ کی زندگی کے علاوہ قومی اور سیاسی زندگی کے ہراول تھے۔ علی گڑھ کالج کی روایت کے مطابق انھیں خوردوں کو کبھی منہ نہیں لگانا چاہیے تھا، بلکہ انھیں خاطر میں بھی نہ لاتے تو کوئی مضائقہ نہ تھا لیکن ٹونکی صاحب کا ہم نوواردوں کے ساتھ ہمیشہ بڑا اچھا سلوک رہتا، اور وہ ہماری اپنی خوبیوں کی وجہ سے قدر کرتے اور ہم کو کبھی ان سے نوواردوں پر تحکم کرنے یا ستانے کی شکایت نہ ہوئی۔

تھے تو ہم سب ایک ہی تحریک کی پیداوار اور ایک ہی علم کے سایہ تلے چلتے، لیکن ٹونکی صاحب ذرا مزاج کے گرم تھے اور ہم لوگ نرم۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ٹونکی صاحب کسی سیاسی تحریک میں گرفتار ہو گئے اور آگرے جیل بھیج دیے گئے۔ ہم لوگ، اگرچہ ان کی سیاسی شدت پسندی کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے لیکن ایسا محسوس ہوا کہ ہمارا قافلہ سالار چلا گیا۔

ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی ہے۔ تعلیم کے زمانے

میں، جب ٹونکی صاحب یونیورسٹی اسکول میں ایک کامیاب اور مقبول استاد تھے، سلامت اللہ صاحب کو انھیں قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا۔ انھوں نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ جامعہ کے قدیم طالب علم کی حیثیت سے ٹونکی صاحب کو میں نے بہت بعد میں جانا، میں نے انھیں ایک معلم، ایک دوست اور پھر ایک انسان کی حیثیت سے بہت قریب سے دیکھا اور جو اثرات مجھ پر پڑے، اس کی جھلک یہاں پیش کروں گا۔ موصوف نے فرمایا: ۱۹۳۶ء کی بات ہے، جب قومی تحریک زوروں پر تھی اور ابھی مسلم لیگ کا عروج شروع نہیں ہوا تھا، مسلمان طالب علموں کی تحریک شروع ہوئی۔ ابتدا میں تو قومی تحریک کے حامیوں کا غلبہ رہا، مگر دھیرے دھیرے یہ حلقہ دفاعی پوزیشن میں آ گیا، ٹونکی صاحب سے اسی سلسلے میں میری ملاقات ہوئی، اگرچہ وہ مسلم یونیورسٹی کے اسکول میں پڑھاتے تھے، مگر طلبا کی تحریک سے بھی گہری دلچسپی لے رہے تھے اور قومی گروپ کے ساتھ تھے۔ ۱۹۳۷ء ۱۹۳۸ء میں مسلم لیگ کا اثر اور زور اتنا بڑھ گیا کہ آسانی کے ساتھ کوئی شخص قومی تحریک کے ساتھ اپنی ہمدردی یا تعلق ظاہر کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا، مگر ٹونکی صاحب طالب علموں اور اپنے ساتھیوں میں اس قدر مقبول تھے کہ وہ بے جھجک اپنے خیالات ظاہر کرتے اور قومی سرگرمیوں میں شریک ہوتے، مگر کسی کی مجال نہیں تھی کہ ان پر اعتراض کرتا یا ان کی مخالفت کرتا۔ مرحوم کی دوست نوازی کا ذکر کرتے ہوئے فاضل مقرر نے فرمایا کہ ڈاکٹر اشرف مرحوم ان سے بہت قریب تھے اور سیاسی مسلک کے لحاظ سے ان کے ہم مشرب تھے، اشرف کے اور بھی دوست تھے اور ان میں سے بعض بہت با اثر اور ممتاز حیثیت کے مالک تھے، مگر جب ان کی زندگی میں ایک ایسا دور آیا جب وہ کسی ملک کے شہری نہیں تھے اور انگلستان میں بڑی تکلیف کی زندگی بسر کر رہے تھے تو ٹونکی صاحب نے دوڑ دھوپ کر کے ان کے لئے فنڈ اکٹھا کیا، خود بھی دیا اور اپنی حیثیت سے زیادہ ہی دیا، انھیں کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ وہ آسانی سے ہندوستان واپس آ سکے۔ ان کی ایک بہت بڑی خصوصیت ان کی بے خوفی اور بیباکی تھی۔ وہ بڑے سے بڑے آدمی کی مخالفت برملا کر سکتے تھے، وہ ایمان داری سے جس بات کو صحیح سمجھتے تھے، اسے ضرور کہتے تھے۔ بلا کی جرأت تھی، بڑے بڑے جلسوں میں عام رجحان اور خیال کے خلاف پوری جرأت سے بولتے تھے۔ یو پی کے مدرسوں کی تنظیم کے سلسلے میں انھوں نے جو کارنامے انجام دئے ہیں، انھیں بھلایا نہیں جا سکتا۔

اس کے بعد صدر جلسہ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے تقریر فرمائی۔ آپ نے فرمایا کہ سعید انصاری صاحب اور سلامت اللہ صاحب کا مرحوم سے جس قسم اور جس نوعیت کا تعلق تھا، میرا تعلق اس سے بالکل مختلف تھا۔ مولانا شرف الدین صاحب یاس جامعہ میں فارسی کے استاد تھے،

ہم سب کے دل میں ان کی بڑی قدر و عزت تھی۔ سید محمد ٹونکی صاحب کے وہ بزرگ تھے، میں بھی اپنا بزرگ سمجھتا تھا، اسی رشتے سے ٹونکی صاحب سے میری ملاقات ہوئی۔ وہ جب بھی ملتے بڑے خلوص اور محبت سے ملتے۔ ٹونکی صاحب کے اندر جو جوش اور جہد آزادی کے لئے جو جذبہ تھا، اسے مذہبی اصطلاح میں جہاد کہتے ہیں، وہ اپنے عزم و حوصلے کے لحاظ سے واقعی مجاہد تھے۔ استاد کی حیثیت سے ہمیشہ خلوص، جوش اور استقلال کا ثبوت دیا۔ استاد کی حیثیت سے انھیں میں نے خود تو نہیں دیکھا، لیکن بشیر حسین زیدی صاحب ان کی بے حد تعریف کیا کرتے تھے۔ انھیں کے زمانے میں وہ اسکول کے ہیڈ ماسٹر مقرر ہوئے تھے۔

آج ہم رنج و غم کا اظہار کرنے کے لیے جمع ہوئے ہیں، مگر یاد رکھنا چاہئے کہ زندگی صرف جسمانی زندگی کا نام نہیں ہے جو ایک خاص مدت تک ہوتی ہے بلکہ جب تک کسی شخص کی یاد عزت اور محبت کے ساتھ باقی رہے اور اس کے اخلاقی اثرات اس کے ساتھیوں اور شاگردوں پر باقی رہیں، اس وقت تک وہ زندہ ہے، یہ وہ چیز ہے جسے کہتے ہیں کہ چراغ سے چراغ جلتا ہے۔ استاد کی زندگی بہت بڑی ہوتی ہے، کیونکہ وہ جو چراغ روشن کرتا ہے، اس کی بہت بڑی زندگی ہوتی ہے، اگر اس کی جسمانی جدائی پر ہم غم کریں تو اس پر فخر بھی کرنا چاہئے کہ اس کی معنوی زندگی ختم نہیں ہوئی ہے۔

اس کے بعد صدر جلسہ نے حسب ذیل تجویز پڑھ کر سنائی، جسے حاضرین جلسہ نے خاموش کھڑے ہو کر منظور کیا:

جامعہ کے قدیم طالب علم جناب سید محمد ٹونکی صاحب کا یکم ستمبر کو یکایک حرکت قلب بند ہو جانے سے انتقال ہو گیا۔ انا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

مرحوم جامعہ کے ابتدائی طالب علموں، خلافت تحریک کے پرجوش حامیوں اور تحریک آزادی کے مخلص کارکنوں میں سے تھے۔ تعلیم و تعلم کے کام سے انھیں گہری وابستگی تھی اور انھوں نے اپنی پوری عمر اس کی خدمت میں صرف کر دی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ ایک مثالی استاد تھے اور استاد کی حیثیت سے نہ صرف مسلم یونیورسٹی ہائی اسکول کی بہترین خدمت کی، بلکہ قومی تعلیم کی بھی گراں قدر خدمت انجام دی۔

اللّٰہ سے دعا ہے کہ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور متعلقین کو صبر کی توفیق عطا کرے۔

Regd. No. D-(S)-110 Vol. 70 No. 4 October, 1974

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India	Rs. 6-00
Foreign	$ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI-110025

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ چھ روپے | فی پرچہ پچاس پیسے

جلد ۷۰ | بابت ماہ نومبر ۱۹۷۳ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبعہ: یونین پریس دہلی • ٹائیٹل: دیال پریس دہلی ۶

شذرات

اسی شمارہ میں مذہب اور امن کی دوسری عالمی کانفرنس کے اس پیغام کو شائع کیا جارہا ہے جو آج کی مصیبت کی ماری، دکھی دنیا کے خدا پرستوں کے اس عزم کی ترجمانی کرتی ہے جس کے پیچھے مشیت ایزدی کارفرما رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ نیکوکاروں کی سعی رائگاں نہیں جائے گی، لوویں میں جو مذہبی اجتماع ہوا اُن میں یقیناً ایسے لوگ خاصی تعداد میں تھے جنھیں اس کا یقین واثق تھا کہ مذہب اور امن کا چولی دامن کا ساتھ ہے، اُن کا یقین ان کے چہروں سے، آنکھوں کی چمک سے اور جذبے سے بھری بات چیت سے عیاں تھا، یہ وہ لوگ تھے جو اپنے اپنے حلقوں میں، اپنی توفیق، استعداد، استطاعت اور وسائل کے مطابق، امن و سلامتی، عدل و انصاف اور اعلیٰ انسانی قدروں کی خدمت میں مشغول ہیں، انھیں دیکھ کر میرے اس اعتقاد کو مزید تقویت ملی کہ انسان کی چیرہ دستیوں کے باوجود خدا انسان سے مایوس نہیں ہوا ہے۔

لوویں کانفرنس کے صدر نئی دہلی کے آرچ بشپ فرنانڈس منتخب ہوئے، آرچ بشپ کی شخصیت بڑی دلآویز ہے۔ یہاں دہلی میں بھی کئی بار اُن سے ملاقات ہوچکی ہے، اُن کے خطبہ کا موضوع مذہب اور زندگی تھا، اس لئے عالمانہ ہونے کے باوجود زندگی کی حقیقتوں سے بہت قریب تھا، مذہب کے ماورائی تصورات کا رشتہ انھوں نے انسان کے مسائل سے کچھ اس طرح جوڑا تھا کہ سننے والوں کو مذہب ایک زندہ حقیقت معلوم ہوتی تھی۔ انھوں نے خطبہ ختم کیا تو سینٹ میری کالج کا شاندار آڈیٹوریم تحسین و آفرین کی صداؤں سے گونج اٹھا، اس روز دوسری تقریریں بھی ہوئیں اور سکریٹری جنرل مسٹر ہومر جیک کی رپورٹ پیش ہوئی جو کیوٹو (۱۹۷۰) سے لوویں (۱۹۷۴) تک کانفرنس کے سکریٹریٹ کی کارگزاری پر مشتمل تھی۔ اس دن آڈیٹوریم ہی میں سر ظلپ نویل بیکر سے میں خاص طور سے ملا۔ میں نے اس سے پہلے انھیں نہیں دیکھا تھا، کانفرنس شروع ہوچکی تھی

تھوڑی دیر بعد میں نے دیکھا کہ ایک بوڑھا شخص جو چلنے سے تقریباً معذور رہے، دو رضاکار لڑکیوں کے سہارے، آیا اور خاموشی سے مجھ سے تھوڑی دور ایک سیٹ پر بیٹھ گیا، اس وقت آرچ بشپ کا خطبہ ہو رہا تھا، خطبہ کے ختم ہوتے ہی میں چپکے سے اس خالی سیٹ پر پہونچ گیا تھا جو اس مرد بزرگ کے پہلو میں تھی، میں نے اپنا تعارف کرایا، انھوں نے اپنا نام بتایا اور پھر تو میں ان کی شخصیت سے پورے طور پر واقف ہو گیا۔ ہندوستان کی آزادی کا بل برطانوی پارلیمنٹ میں مسٹر نوبل بیکر نے ہی پیش کیا تھا، وہ دیر تک لیبر پارٹی اور لارڈ ڈاشلی کے اس خلوص کا ذکر کرتے رہے جو انھیں آزادیٔ ہندوستان کے کاز سے تھی، انھوں نے کہا کہ آپ کانفرنس کے اس کمیشن کی میٹنگ میں ضرور آئیے گا جو ترک اسلحہ سے متعلق ہے، وہاں میں اس موضوع پر تقریر کروں گا، پھر آپ سے لنچ پر تبادلۂ خیال ہوگا۔ ناظرین کو معلوم ہوگا کہ نوبل بیکر نے ترک اسلحہ تحریک کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے۔

کانفرنس کے ڈیلی گیٹ اپنی اپنی پسند کے مطابق چار جماعتوں میں بٹ گئے تھے جن میں سے ہر ایک کو کسی ایک کمیشن میں حصہ لینا تھا۔ چار کمیشن چار موضوعات سے متعلق تھے: (۱) ترک اسلحہ اور تحفظ (۲) انسانی حقوق اور بنیادی آزادی (۳) معاشی ترقی اور فرد کی آزادی (۴) ماحول اور بقائے حیات انسانی۔ ہر کمیشن میں بڑے جوش و خروش اور ذاکر گرما گرمی سے بحثیں ہوتی رہیں، اور ان بحثوں کے نتائج جو حاضرین مجلس کی مجموعی رائے کے مطابق اخذ کئے گئے تھے، رپورٹ کی شکل میں آخری دن کانفرنس کے کھلے اجلاس میں پیش ہوئے اور معمولی ترمیموں کے بعد منظور ہو گئے، ترک اسلحہ سے متعلق کمیشن میں زور اس پر تھا کہ اسلحہ بندی کی دوڑ اسی طرح جاری رہی، تو آج مختلف علاقوں میں جو لڑائیاں محدود پیمانے پر ہو رہی ہیں یا بھڑک اٹھتی ہیں، کسی روز عالمی پیمانے پر، بھیانک روپ میں بڑی جنگ کی صورت میں تبدیل ہو سکتی ہیں، اس وقت اس دنیا، اس تہذیب اور نوع انسانی کے وجود ہی کو خطرہ پیدا ہو جائے گا، پھر نہ تو انسانی حقوق کا مسئلہ رہے گا اور نہ انسان کی معاشی ترقی کا۔ اس لئے یہ کانفرنس ترک اسلحہ تحریک کو بہر قیمت بڑھاوا دے اور اس مسئلہ کو اولین اہمیت کا مسئلہ تصور کرے۔

انسانی حقوق اور بنیادی آزادی کے تسلیم نہ کرنے سے اکثر وہ معاشرتی بحران رونما ہوئے ہیں جنھوں نے خوفناک قسم کے تشدد کی شکل اختیار کی اور انسانی تہذیب و تمدن کو پستی کے گڑھے میں ڈھکیل دیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلے کے مقابلہ میں اب صورت حال بہتر ہوئی ہے، اور اب کسی قوم، سیاسی قوت یا نظریاتی گٹ بندی کی یہ ہمت نہیں ہے کہ انسانی حقوق اور فرد کی بنیادی آزادیوں سے اصولی طور پر انکار کرے، لیکن اب بھی بعض علاقے ایسے ہیں جہاں رنگ و نسل کا امتیاز برتا جاتا ہے، نسلی اور مذہبی اقلیتوں کے ساتھ جبر و تشدد کا سلوک روا رکھا جاتا ہے، سیاسی قیدیوں اور عام قیدیوں کو اذیت پہونچائی جاتی ہے یا بعض طبقوں کو عملاً آزادی یا ترقی کے مساوی حقوق سے محروم رکھا جاتا ہے۔ بعض ملکوں میں سیاسی محاذ پر آمرانہ رجحانات کو تقویت ملی ہے، چلی اور یوراگوئے میں جہاں جمہوری روایات کو فروغ حاصل ہو رہا تھا، انسان کے بنیادی حقوق کو طاقت کے بل پر پامال کیا گیا ہے۔ پرتگال میں جو سیاسی انقلاب ہوا ہے وہ آزادی کے علمبرداروں کے لئے ہمت افزا ہے۔ ایسا بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ جبر و تشدد کے خلاف لوگ اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور انھوں نے اس کا جواب تشدد سے دیا ہے۔ یہ صورت حال بارود بھری سرنگ ہے، اور امن و سلامتی کے حق میں تباہ کن۔ اس لئے یہ ضروری اور بہت ضروری ہے کہ دنیا کے معاشرے جلد از جلد ان معاشی، سماجی اور سیاسی نابرابریوں کو دور کریں جن کے بغیر تشدد کو روکا نہیں جاسکتا اور پائدار امن کا قیام عمل میں نہیں آسکتا، درحقیقت یہ نابرابریاں بذات خود ایک قسم کا تشدد ہیں اور تشدد سے تشدد ہی پیدا ہوتا ہے۔

آج دنیا کو ایک سخت بحران کا سامنا ہے۔ یہ بحران نتیجہ ہے ان معاشی اور سماجی ناانصافیوں کا جو ایک طویل عرصہ سے نوع انسانی کو اندر سے کھوکھلا کرتی آرہی ہیں، دنیا میں ہر جگہ غذا، مکان، روزگار تعلیم اور صحت کے مسئلے نے آج جو صورت اختیار کرلی ہے ویسی انسان کو کبھی درپیش نہ تھی، غریبی، قحط، اضافۂ آبادی، انرجی کی کمی، اسلحہ بندی کی دوڑ اور معاشی اُلجھاوے ـــــ یہ سب چیزیں اب اتنے بڑے پیمانے پر سامنے آرہی ہیں کہ انسان جو ستاروں کی گذرگاہوں کو ڈھونڈ رہا تھا، یہ محسوس کرتا ہے

کہ اس کے پاؤں کے نیچے سے زمین کھسک رہی ہے اور وہ کارزمیں جس سے وہ اپنے زعم میں نبٹ چکا تھا، بہت دراز .... ہے۔ ٹیکنولوجی کی جو طاقت انسان کے ہاتھ آئی ہے اس کے بارے میں اُسے فیصلہ کرنا ہوگا کہ اس کا استعمال وہ سب کی بھلائی کے لئے کرے گا یا اس کی برکتیں صرف ایک محدود طبقے کے لئے ہی مخصوص ہوں گی۔ اور یہ فیصلہ اسے جلد کرنا ہے ورنہ ڈر ہے کہ یہ طاقت کہیں خود اسے ہی تباہ نہ کر دے۔

زمین اور آسمان کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب انسان کے لئے ہے، فطرت کی فیاضیاں عام ہیں اس لئے انھیں کسی ایک طبقے کے لئے مخصوص نہیں کیا جاسکتا، زمین کے نیچے، زمین کے اوپر، سمندر کی گہرائیوں میں، پہاڑوں کی اونچائیوں پر جو وسائل دستیاب ہیں ان کی مناسب تقسیم ہونی چاہیے، اگر یہ نظریہ، جو صحیح اور صالح نظریہ ہے، مغرب کی ان استعماری قوتوں کے دل میں اتر گیا ہوتا جو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انسانوں کا شکار کھیلتی تھیں، تو آج دنیا کا نقشہ کچھ اور رہتا، حضرت عیسیٰ کی تعلیمات اس وقت بھی اُن کے پاس تھیں، مگر خیر، اب بھی وقت ہے۔ اگر انسان اپنی بقا کا آرزومند ہے تو اسے سائنس اور ٹیکنولوجی کے ساتھ اُن مذہبی اقدار کو اپنانا ہوگا جن کے بغیر ٹیکنولوجی خدا کی رحمت کے بجائے "چنگیزی" بنتی نظر آرہی ہے اور جس سے نوع انسانی لرزہ براندام ہے۔ پس، یہ ضروری ہے کہ ہر ملک اس کی کوشش کرے کہ اس کے نظام تعلیم میں وہ توازن قائم ہوجائے جس سے فرد اور معاشرہ کی مادی اور روحانی ترقی ساتھ ساتھ ہو، انسان کی مادی ترقی ہی مقصود ہوتی تو اسے شعور کی وسعت و گہرائی اور ضمیر کی بے چینی و گہرائی ودیعت نہ کی گئی ہوتی۔

رفیع الدین احمد

اصول تعلیم[1]

اصول تعلیم خواجہ غلام السیدین کی تصنیف ہے۔ اس میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اصول تعلیم کے مختلف پہلوؤں سے تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ کتاب تین حصوں میں تقسیم ہے: پہلے حصے میں تعلیم و تمدن کے باہمی تعلق کو دکھاتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ تمدن کے مختلف شعبے تعلیم پر کس طرح اور کس حد تک اثر انداز ہوتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ تعلیمی مسائل کا مطالعہ جب تک تمدنی ماحول میں نہیں کیا جائے گا اس وقت تک وہ پوری طرح حل نہیں ہو سکتے دوسرے حصے میں درسی تعلیم کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ چونکہ تعلیم کا اصل مقصد بچے کی سیرت کی تعمیر ہے اس لئے اس حصے میں ان تمام کوششوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مدرسے کے ماحول میں اس ضمن میں ہوتی ہیں۔ مثلاً عقلی اور دماغی تربیت، جسمانی تربیت، تدوین نصاب، عملی مشاغل وغیرہ۔ اس حصے میں جدید نظریہ تعلیم کے "مدرسۂ عمل" کے اصولوں کی تشریح بھی کی گئی ہے۔ تیسرے حصے میں طلبہ کی اخلاقی اور معاشی تربیت کے مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اخلاق کا تعلق عمل سے اور عقلی تربیت سے کیا ہے۔ پھر آگے چل کر نصاب، طریقہ تعلیم، نظام ضبط و تادیب، انعام و سزا اور معلم کی شخصیت جیسے اہم مسائل پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

1۔ مطبوعہ الہ آباد، ہندستانی اکیڈمی، ۱۹۴۹ء، تیسرا اڈیشن

کتاب کی تصنیف میں سیدین نے دنیا کے اکثر مشہور جدید ماہرین تعلیم کے افکار و نظریات سے فائدہ اٹھایا ہے اور ان کے حوالے کتاب میں جا بجا موجود ہیں۔ لیکن پروفیسر جان ڈوئی سے وہ خصوصاً متاثر ہیں۔ انھوں نے اپنے دیباچے میں اس کا اقرار کیا ہے کہ جان ڈوئی کے تعلیمی خیالات نے مجھ پر گہرا اثر ڈالا ہے اور ان کے تعلیمی نقطۂ نظر سے مجھے بڑی حد تک اتفاق ہے۔

معاشرتی زندگی کا تعلیمی اثر :

کتاب کے پہلے باب (تعلیم، تمدن اور مدرسہ) میں مصنف نے تعلیم کو اس کے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ انھوں نے اس تعلیم سے بحث نہیں کی ہے جو مدرسوں میں بچوں کو دی جاتی ہے بلکہ اس وسیع نظام کو سمجھایا ہے جو قدرت نے عام انسانوں کی تعلیم و تربیت کے لئے مہیا کئے ہیں۔ مدرسے کی تعلیم اس کے ایک جز کی حیثیت رکھتی ہے۔ انسان اپنے ماحول سے وہ سب کچھ سیکھتا ہے جو اس کے تحفظ و بقا کے لئے ضروری ہے۔ ہر نسل زندگی کی اس تگ و دو سے حاصل ہونے والے قیمتی تجربات کو بعد میں آنے والی نسل کے لئے چھوڑ جاتی ہے۔ اس عظیم معاشرتی ورثے کو اپنے اندر جذب کرنے کے لئے ایک منظم تعلیمی نظام کی ضرورت ہے۔

خانگی اور معاشرتی زندگی کے اثرات کے ضمن میں سیدین نے لکھا ہے کہ طلبہ کو گرد و پیش کے مطالعہ کی ترغیب دینی چاہیئے۔ ان کے گرد و پیش کا تمدنی ماحول جس بات کا متقضی ہے اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پھر انگلستان اور فرانس کی مثال دے کر انھوں نے یہ بتایا ہے کہ طلبہ میں مقامی وطنیت کا احساس پیدا کیا جائے۔ کھیل کود اور دوسرے مشاغل میں اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ طلبہ کو اپنی چھوٹی موٹی چیزوں سے محبت اور تعلق کو بڑھاوا ملے کیونکہ یہی چھوٹی موٹی وفاداریاں آگے چل کر بڑی

وفاداریوں میں تبدیل ہو جاتی ہیں[1] لیکن انسانی تاریخ اس بات کی شہادت نہیں دیتی۔ محدود نیشنلزم اسی غلط تعلیم کی پیداوار ہے۔ مغربی ملکوں میں اور بہت سے ایشیائی ممالک میں بھی، جارحانہ قومیت کا اُبال اسی قسم کے رجحانات کی دین ہے، خود ہمارے ملک میں جس قسم کی جارحانہ اور رعونت آمیز قومیت پروان چڑھ رہی ہے اس نے ہر بالغ نظر اور سنجیدہ آدمی کو متفکر بنا دیا ہے۔ ان تصورات کو ہوا دے کر ان کے مضر اثرات سے کیونکر بچا جا سکتا ہے، سیدین اس کو نظر انداز کر گئے۔

سیدین کو یہ شکایت ہے کہ قدیم ماہرین تعلیم اور فلاسفہ خصوصاً افلاطون نے اپنے زمانے میں تعلیمی نظام کو اس طرح منظم نہیں کیا کہ انسانیت کی تعمیر اس کی صحیح بنیادوں پر ہو سکے وہ اپنے زمانے اور وقت کے محدود تقاضوں سے اوپر نہ اٹھ سکے[2]۔ لیکن یہی بات دور جدید کے ماہرین تعلیم کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ہماری تعلیمی تنظیم، اگر مکمل طور پر نہیں تو اس کے بعض گوشے تو ایسے ضرور ہیں جن میں محدود وطنیت اور محدود قومی اغراض و مقاصد اور خود غرضیوں کے عناصر غالب ہیں۔ مستقبل کا مورخ ممکن ہے ہمارے کاموں پر وہی تنقید روا رکھے جو ہم آج قدیم ماہرین تعلیم پر جائز سمجھتے ہیں۔

سیدین ماہرین تعلیم کے تجربات کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی تفصیلات بھی کسی حد تک دیتے ہیں مگر ان کے نتائج سے قاری کو بے خبر رکھتے ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان تجربات میں سے اکثر ناممکن العمل معلوم ہوتے ہیں۔ کسی عظیم یا مشکل کام میں کشش اسی وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ اس کے حوصلہ افزا نتائج بھی سامنے ہوں یا ان کے امکانات کی علامتیں موجود ہوں۔ "مدرسۂ عمل" کے عنوان کے تحت انھوں نے یورپ کے مختلف ملکوں میں چلائی جانے والی تحریکوں

۱۔ کتاب مذکورہ، حصہ اول، باب سوم، خانگی اور معاشرتی زندگی کے اثرات، ص ۹ - ۱۰۰

۲۔ کتاب مذکورہ، حصہ اول، باب پنجم، حکومت اور تعلیم، ص ۳ - ۱۶۲

کا ذکر کیا ہے جن میں روسو، فروبل، پستالوزی اور ڈیوئی کے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی گئی تھی۔ ان کوششوں میں مدرسہ کو بجائے ایک "انفعالی" درسگاہ کے "مدرسۂ عمل" بنانے کی سعی کی گئی تھی۔ اصولی طور پر اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں۔ لیکن ان تعلیمی نظریات کو عملی شکل دینا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ نہ تو سیدین نے اور نہ کسی دوسرے ماہر تعلیم نے ان سے نکلنے والے ٹھوس نتائج کا ذکر کیا ہے۔ اسی سے ان تحریکوں کی کمزوریوں اور خامیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ ساری تحریکیں اور ان سے متعلق خیالات صرف کتابوں کی زینت بن کر رہ گئے ہیں جن کو پڑھ کر ایک جھوٹی تسکین کا سامان پیدا ہو جاتا ہے اور ایک امید موہوم پر ان ساری کوششوں کا سلسلہ دراز ہوتا جاتا ہے۔ بقول سیدین مدرسوں میں منصوبی طریقہ (Project Method) یا طریق ڈالٹن جہاں جہاں آزمایا جا رہا ہے ان میں ہندوستان میں ٹیگور کا مدرسہ "شانتی نکیتن" بہت مشہور ہے جن میں ہندوستانی حالات، ضروریات اور ثقافتی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ایک بہتر تعلیمی ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں فطری اور عملی مشاغل پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔ یہاں ابتدائی تعلیم کی بنیاد عمل پر رکھی جاتی ہے۔ یہاں علم بچوں کے لئے شعوری مقصد بنا کر پیش نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ان کے مرغوب مشاغل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے[1] لیکن حقیقت یہ ہے کہ ٹیگور کا مدرسہ تعلیمی تجربے سے بڑھ کر خود ٹیگور کی روحانی تسکین کا سامان تھا۔ یہ مدرسہ بچوں کو پرسکون ماحول مہیا کرنے کی ہی ایک کوشش نہ تھی بلکہ یہ خود ان کے لئے بھی گوشۂ عافیت تھا۔ یہ بھی درحقیقت زندگی سے فرار کی ایک صورت تھی۔ اس قسم کے ماحول میں دورِ جدید کے پیچیدہ مسائل سے نپٹنے کی کیا تربیت دی جا سکتی ہے؟ ایک مکمل اور ہم آہنگ تربیت کے لئے یہ بالکل ناکافی ہے۔ ٹیگور کے تجربے سے اب تک کوئی خاص نتائج ہمارے سامنے

۱۔ کتاب مذکور، حصہ دوم، باب دوم، مدرسۂ عمل، ص ۲۳۲

نہیں آئے ہیں جن سے ان کے مدرسے کا وزن محسوس کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیمی حلقے میں اسے قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔

مدرسۂ جدید :

پوری کتاب میں "مدرسۂ جدید" کا ذکر بار بار آیا ہے۔ مدرسوں میں اخلاقی تربیت کے وسائل کے سلسلے میں سیدین کہتے ہیں کہ مدرسے کے چھوٹے سے ماحول کی ترتیب اس انداز پر ہونی چاہیئے کہ اس میں خارجی دنیا اور معاشرتی زندگی کی جھلک پائی جاسکے تاکہ بچے جب مدرسے کے ماحول سے باہر نکلیں تو اپنے آپ کو اجنبی نہ محسوس کریں۔ پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ مدرسے کا اخلاقی فرض ہے کہ اس کے اندر کا ماحول اور اس کی تنظیم انھیں اصولوں پر ہو جو بیرونی دنیا میں کارفرما ہیں تاکہ جب طلبہ اس چھوٹے سے دائرہ سے باہر نکلیں تو انھیں یہ محسوس نہ ہو کہ وہ کسی نئی دنیا میں آگئے ہیں[1]۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیرونی دنیا کے خراب عناصر اور ان کے اثرات کو کیونکر نظر انداز کیا جاسکتا ہے؟ معاشرتی اصول وقوانین اور زندگی کے پھیلے ہوئے مسائل اور ان کے نشیب وفراز کو کس حد تک مدرسوں کے نظام میں سمویا جاسکتا ہے؟ یہ ایک بڑا اور اہم مسئلہ ہے؟ کیا یہ سچ نہیں ہے کہ دورجدید کے مدرسوں سے نکلے ہوئے ہزارہا طلبہ جب عملی زندگی میں قدم رکھتے ہیں تو باہر کا ماحول انھیں خلاف توقع نیا اور اجنبی معلوم ہوتا ہے اور ہر قدم پر انھیں رکاوٹوں اور مایوسیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ان کی زندگی پر اس کا شدید ردعمل ہوتا ہے۔ اس سے زندگی میں جو الجھنیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، جدید تعلیمی مفکروں کے پاس اس کا کوئی علاج نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان نظریات کو عملی شکل دینے میں سخت دشواریاں پیش آرہی ہیں۔ اس مشکل کا حل تلاش کرنا

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب دوم، اخلاق اور عمل، ص ۳۶۴

ضروری ہے۔

دورِ جدید کے ماہرین تعلیم جب جدید مدرسوں کا ذکر کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا مدرسہ ہی سب کچھ ہے۔ سیدین نے بھی کچھ اسی قسم کا انداز اختیار کیا ہے۔ یہاں قاری کو سوچنا پڑتا ہے کہ بچہ کی درسگاہ اولیں یعنی خاندان کی سیرت کی تعمیر میں کیا اہمیت ہے، جس کا ذکر اس سے پہلے وہ بڑی تفصیل سے کر چکے ہیں۔

"ذہنی تربیت" کے زیر عنوان سیدین نے ڈیوئی کے شکاگو کے تجربی مدرسے اور پروفیسر فاریا دی واسکونسلو (Faria de Vasconcellos) کے بلجیم کے مدرسے اور پروفیسر کیٹنگ (Keatinge) کے آکسفورڈ یونیورسٹی کے تجربوں کا ذکر کیا ہے[1]۔ ان تجربوں میں تاریخ و جغرافیہ کے مضامین کے طریقۂ تدریس کی تفصیلات اتنی طویل ہو گئی ہیں کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بچوں کو بس یہی ایک مضمون پڑھنا ہے اور ساری تعلیم و تربیت اسی پر منحصر ہے۔ خود سیدین کو بھی اس بات کا اعتراف ہے کہ "مدرسے میں تاریخ کی تعلیم تمام تر اسی اصول پر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علاوہ وقت اور وسائل کے محدود ہونے کے تاریخ کے بہت سے مباحث ایسے بھی ہیں جن میں یہ طریقہ استعمال نہیں ہو سکتا[2]۔" اس کے باوجود انھوں نے طوالت سے کام لیا ہے۔

سیدین کے خیال میں تمام مضامین اس طرح پڑھائے جائیں کہ الگ الگ پڑھاتے ہوئے بھی دوسرے مضامین سے ان کا تعلق باقی رہے اور تعلیم کو ایک مربوط و مبسوط اکائی بنا دیا جائے کیونکہ بچے کی پوری شخصیت بھی ایک اکائی کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا اس کی تربیت مکمل اور ہم آہنگ ہونی چاہیے۔ بچے کی دماغی نشو و نما، اس کی شخصیت، جسم و روح، سب

۱۔ کتاب مذکور، حصہ دوم، باب سوم، ذہنی تربیت، ص ۲۸۰ تا ۲۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۲۸۶

کا لحاظ رکھا جانا چاہئے۔ اخلاقی تربیت کے سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ مدرسے میں نصاب اور تعلیمی مشاغل کی تنظیم اس طور پر ہونی چاہئے کہ بچے کی شخصیت کی تعمیر بھی ہو سکے اور مطلوبہ عمرانی مقاصد کے حصول میں بھی مدد ملے۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

"اس لحاظ سے ایک طالب علم کو تاریخ، ادب یا سائنس کی مناسب تعلیم دینا، اس کی طبیعت میں فنونِ لطیفہ کا ذوق پیدا کرنا اسے علمی تحقیقات اور اختراع کا شوق دلانا اور اس کے طریقے سکھانا، مادری زبان یا غیر زبانیں پڑھانا جن کے ذریعے سے وہ لوگوں کے خیالات اور جذبات خود سمجھ سکے اور اپنے خیالات دوسروں کو سمجھا سکے اس کی جسمانی نگہداشت کا اہتمام کرنا، اس کے ہاتھ اور آنکھ کی اس طرح تربیت کرنا کہ وہ اپنے اندرونی جذبات اور میلانات کو کسی مرئی شکل میں ظاہر کر سکے، اس کو محنت، کوشش اور امداد باہمی کی عادتیں سکھانا، یہ سب وسیع معنی میں اخلاقی تربیت کے اجزا ہیں[1]۔"

مذکورہ بالا اقتباس میں "مدرسہ جدید" کی تعلیمی کوششوں کی سرحدیں متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی وسعت اور جامعیت کو دیکھتے ہوئے، سیدین کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ نصاب جدید مروجہ تعلیمی نصاب سے بالکل مختلف ہوگا۔ کیونکہ طلبہ کی مکمل اور متوازن تربیت کے لئے ایسے ہی نصاب کی ضرورت ہے۔ تدوین نصاب کے سلسلے میں سیدین نے نصاب جدید پر جامع اور تفصیلی بحث کی ہے اور اس کی نشاندہی کے لئے اسے تین شعبوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک حصے میں زیادہ تر وہ مضامین رکھے گئے ہیں جو اب تک مدرسوں میں پڑھائے جاتے رہے ہیں مثلاً تاریخ، جغرافیہ، سائنس، ریاضی اور مختلف زبانیں۔ دوسرے حصے میں وہ مضامین ہیں جو مختلف مشاغل سے تعلق رکھتے ہیں جن میں طلبہ کے ہاتھ، آنکھ، کان اور دوسرے

---

[1] کتاب مذکور، حصہ سوم، باب دوم، اخلاق اور عمل، ص ۲۴۹

اعضا کی تربیت ہوتی ہے اور اس طرح ان کی قوت تخلیق اور ذوق حسن کی تربیت ہوتی ہے۔ ان کے جذبات اور احساسات کی تربیت بھی اسی طرح ہو سکتی ہے۔ انھیں مشاغل کے ذریعہ ان کے اندر تخلیقی قوت بیدار ہوتی ہے اور شخصیت کے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ تیسرے حصے میں وہ مشاغل شامل کئے گئے ہیں جو نصابی مضامین سے علاحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک طرح کا تعلق رکھتے ہیں جس میں بچوں کو کچھ کرنا اور بنانا پڑتا ہے، یا ایسے مشاغل جن کے ذریعہ طلبہ کو آپس میں تعلقات کی استواری اور اجتماعیت اور مل جل کر کام کرنے کی تربیت ملتی ہے، جس میں مدرسے کا میگزین نکالنا، انجمنیں قائم کرنا، تعلیمی سیر و سیاحت کا اہتمام کرنا وغیرہ۔ اس قسم کے مشاغل کا یہ بھی فائدہ ہے کہ بچوں میں معاشرتی زندگی سے مطابقت کی تربیت ہوتی ہے اور ان کے اندر خود اعتمادی، ذوق عمل اور ذوق سلیم پیدا ہوتا ہے[1]۔

لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے اور سیدین بھی اسی پر زور دیتے ہیں کہ ان تمام مضامین میں چاہے وہ نصابی ہوں یا غیر نصابی، باہمی ربط کا ہونا ضروری ہے۔ ہم انھیں الگ الگ مضامین میں تقسیم کر کے اور دوسرے مضامین سے بے تعلق بنا کر نہیں پیش کر سکتے۔ معاشرتی زندگی کے باہم پیوست عناصر کو جذب کرنے کے لئے ایسی ہی مربوط تعلیم کی ضرورت ہے۔ زندگی اور اس کے تجربات بھی ایک اکائی کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہذا نہ تو زندگی کی تقسیم ممکن ہے اور نہ ہی تعلیمی تجربات کی۔ اس سلسلے میں سیدین نے انگلستان کے مشہور معلم اور ہیڈ ماسٹر سینڈرسن (Sanderson) کا ذکر کیا ہے کہ اس نے اپنے مدرسے میں عملاً مضامین کی تقسیم مٹادی تھی۔ اور جب وہ کسی مضمون پر گفتگو کرتا تھا تو اس سے متعلق سلسلوں میں دوسرے بہت سے مضامین کا ذکر بھی کر جاتا تھا۔ رگبی، پبلک اسکول کے ہیڈ ماسٹر آرنلڈ (Arnold) کا ذکر بھی اس سلسلے میں کیا گیا ہے۔ مروجہ نصاب کی ترتیب میں ان نکات

۱۔ کتاب مذکور، حصہ دوم، باب چہارم، تبدیلِ نصاب، ص ۳۲۲ تا ۳۴۴

اور بچوں کی نفسیات دونوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مدرسے کے اوقات کو مختلف گھنٹوں میں تقسیم کر دینا اور ہر گھنٹے میں ایک نئے مضمون کی تعلیم دینا اور تعلیم کا یہ انداز کہ مضامین میں آپس میں کوئی ربط نہ رکھا گیا ہو، بچوں کے لئے خاصا تکلیف دہ اور مضرت رساں ہے۔ سیدین نے اس سلسلے میں ماہر نفسیات ولیم جیمز اور بلجیم کے مدرسۂ جدیدہ کے بانی واسکونسلو کے حوالے پیش کئے ہیں جن میں انھوں نے کہا ہے کہ نصاب کی اس قسم کی تقسیم اور بچوں کی توجہ اور دلچسپی ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف یا ایک شغل سے دوسرے شغل کی طرف جلد جلد منتقل کرنا غیر حقیقی اور غیر فطری ہے۔ اس طرح بچوں کا شوق اور انہماک ختم ہو جاتا ہے، جسے تعلیم کی اصل بنیاد سمجھنا چاہئے۔ واسکونسلو لکھتا ہے "ایک ہی دن میں ریاضی، لکھنا، پڑھنا، تاریخ، جغرافیہ طبیعات وغیرہ کا مطالعہ کرنا ممکن ہے ایک جرأت آزما مہم کہی جا سکے لیکن اس کا (تعلیمی) نتیجہ صفر ہوگا کیونکہ ان مضامین کے موضوع میں کوئی ربط یا تعلق نہیں ہے۔" سیدین کی رائے میں چھوٹے طلبہ کے معاملے میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اسی لئے واسکونسلو نے اپنے مدرسے کو میقات (ٹرم) میں تقسیم کر دیا تھا اور ہر ٹرم کے لئے موسم کی مناسبت سے مضامین کا انتخاب کیا گیا تھا۔ بقول سیدین اونچے درجوں میں بھی اس طریقے کو کچھ ترمیم کے ساتھ استعمال کیا جا سکتا ہے جس میں تمام مضامین میں باہمی ربط کو پیش نظر رکھ کر نصاب کی ترتیب کی جائے۔ سیدین کی یہ رائے ہے اور بعض دوسرے ماہرین تعلیم بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ اس قسم کی تعلیمی کوششوں کی اثر آفرینی بہت دور رس ہوتی ہے۔ اس سے مطالعہ میں بڑی گہرائی اور طلبہ کے تعلیمی تجربات میں بڑی وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس سے ان کی دماغی تربیت میں بڑی مدد ملتی ہے اور انھیں ذہنی انتشار سے کافی حد تک بچایا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کے قدیم مشہور معلموں کی تعلیم کا یہی انداز تھا جن کے وسیع اور متنوع مطالعے اور زبردست علمیت نے اپنے شاگردوں پر بڑے گہرے اثرات چھوڑے[1]۔

۱۔ کتاب مذکور، حصہ دوم، باب چہارم، تدوین نصاب، ص ۲۴۴ تا ۲۴۷

روایتی طریقۂ تعلیم:

قدیم اور روایتی طریقۂ تعلیم کے بعض اہم نقائص کی طرف سیدین نے بڑے لطیف اشارے کئے ہیں۔ اسی غلط قسم کے روایتی طریقۂ کار نے ایسے ایسے مسائل ہمارے سامنے کھڑے کردئے ہیں جنھوں نے تعلیم کے اعلیٰ مقاصد کو مجروح کر دیا ہے۔ مثلاً تعلیمی مشاغل سے طلبہ کی بے توجہی، بچوں میں جوش عمل کا فقدان، ضبط و تادیب کے طریقے، اساتذہ کے فرسودہ نظریات اور جدید طریقۂ تعلیم سے غفلت، مدرسہ میں خارجی تحریکوں مثلاً انعام وسزا اور تجربوں کو حاصل کرنے کا لالچ؛ ان سب کا ذکر سیدین نے جدید نظریات اور تحقیق کی روشنی میں کیا ہے۔ اس سے تعلیم میں مزید اصلاح وترقی میں مدد مل سکتی ہے۔ اس قسم کے مباحث کتاب میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ سیدین کی رائے بالکل صحیح ہے کہ قدیم طریقۂ تعلیم میں طلبہ کی مکمل اور متوازن تربیت کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ چنانچہ طلبہ کو اسکولوں میں انتہائی سختی کے ساتھ دبا کر رکھا جاتا تھا۔ تربیت جسمانی کے سلسلے میں ...

... قدیم طریقۂ تعلیم کا انھوں نے ایک عمدہ خاکہ پیش کیا ہے اور اس کے مضر اثرات کی نشاندہی بھی کی ہے۔ آج بھی اساتذہ کی اسی سخت گیری نے اسکولوں میں ڈسپلن کے کتنے ہی مسائل کھڑے کر دئے ہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

> "اس خیال کا عملی اظہار اس طرح ہوتا تھا کہ استاد ہمیشہ طلبہ کو تنبیہ کرتے رہتے کہ وہ مدرسے میں کوئی شور وغل نہ کریں بلکہ آواز بھی نہ نکالیں۔ بالکل خاموش اور بے حس وحرکت بیٹھے رہیں، یہاں تک کہ استاد کی صورت پر آنکھیں جمائے بُت کی طرح خاموش بیٹھا رہنا توجہ اور انہماک کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ لیکن یہ اصول تعلیم بچوں کے جبلی رجحانات کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ جب بچہ مدرسے میں آتا ہے تو اپنا جسم اپنے ساتھ لاتا ہے اور اسے کام کرنے، نقل وحرکت کرنے، چیزوں کو توڑنے اور بنانے کی خواہش ہوتی ہے۔ لیکن مدرسہ کا اصل یہ چاہتا ہے کہ وہ بے حس وحرکت

اپنی جگہ پر بیالکھتا پڑھتا رہے۔ اس لئے بچے کے نفس میں ہر وقت ایک کشمکش رہتی ہے۔
اس کی فطرت میں ولولۂ عمل اور اظہار خودی کی خواہش ہوتی ہے اور استاد یہ چاہتے ہیں کہ
وہ اسے دبا کر رکھیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ اپنے مقررہ کام پر پوری توجہ نہیں کرتا۔ اس کا
دماغ پریشان اور منتشر رہتا ہے اور اس میں انہماک کی صلاحیت پیدا نہیں ہوتی۔ یہ
صورت حال سب بچوں کے لئے مضر ہے، کیونکہ جو ان میں سے فطرتاً زیادہ تیز اور
چلبلے ہوتے ہیں وہ اکثر اس خلاف فطرت ضبط سے گھبرا کر موقع پاتے ہی اپنی خواہش عمل
کا اظہار ایسی شرارتوں میں کرتے ہیں جن کی وجہ نرض شناس استادوں کی سمجھ میں
نہیں آتی۔ رہے وہ بچے جن کی طبیعت مقابلتاً سکون پسند اور خاموش ہوتی ہے،
وہ اس جمود اور انفعالیت کے اس قدر عادی ہو جاتے ہیں کہ ان کا ولولۂ عمل ہی پژمردہ
ہو جاتا ہے اور وہ کوئی ہاتھ کا کام یا جسمانی فعل اعتماد اور خوش اسلوبی کے ساتھ
نہیں کر سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ تعلیم کا سرچشمہ نہ کتاب ہے، نہ درسی اسباق، نہ
مرتب علوم بلکہ وہ ذاتی اور فعالی تجربات ہیں جو ہم اپنی زندگی کے دوران میں حاصل
کرتے ہیں اور جن میں جسم اور دماغ دونوں کی بیک وقت ضرورت ہوتی ہے۔"[1]

ایک دوسری جگہ سیدین نے روسو اور ڈیوئی کا حوالہ دیتے ہوئے صراحت سے یہ بتانے
کی کوشش کی ہے کہ طلبہ کو مستقبل کی زندگی کی تیاری کی دھن میں معلم نے بچوں کی موجودہ ضروریات،
قوتوں اور دلچسپیوں کو قطعاً نظر انداز کر دیا۔ اس طرح تعلیم کے مرکز ثقل کو ہی بالکل بدل دیا[2]۔ یہ
یہ ایک حقیقت ہے کہ تمام تعلیمی مشاغل کا مرکز بچے کی ذات ہے۔ اس لئے کوئی کوشش اس وقت
تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس میں بچے کی فطرت اور اس کے رجحانات، اس کے

۱۔ کتاب مذکور، حصہ دوم، باب پنجم، تربیت جسمانی، ص ۲۷۶ تا ۲۷۸

۲۔ ایضاً، حصہ اول، باب اول، تعلیم، تمدن اور مدرسہ، ص ۵۶ - ۵۵

مسائل اور اس کی کمزوریوں کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو۔ بقول سیدین قدیم طرز تعلیم کی سب سے بڑی خامی یہی تھی کہ اس میں بچپن کی اہمیت کو تسلیم نہیں کیا گیا تھا[1]۔

پروفیسر ڈیوئی کے حوالے سے سیدین نے قدیم طرز تعلیم کی ایک دوسری خرابی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب مدرسے کا نصاب ناقص ہوتا ہے اور مدرسے کے مشاغل میں طلبہ کی دلچسپی کا سامان نہیں ہوتا تو ان کی توجہ برقرار رکھنے کے لئے خارجی ذرائع استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ گو کہ ہر قسم کا خوف اور لالچ اس سلسلے میں بیکار ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے بالغ افراد کی طرح نہیں سوچتے اور نہ وہ صرف مستقبل کے فائدوں کا خیال کر کے کسی کام میں لگے رہ سکتے ہیں۔ ان کے جوش اور انہماک کو اس وقت تک قائم رکھا جا سکتا ہے جب تک کہ ان کے موجودہ مشاغل سے ان کی فطری قوتوں کے اظہار کا موقع ملے اور ان کے کام انھیں دلچسپ، نتیجہ خیز اور بامعنی معلوم ہوں[2]۔ آج بھی ہمارے ملک کے بیشتر اسکولوں میں انھیں قدیم طریقوں اور روایتوں کا چلن ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ جنھیں موجودہ مدرسوں کے عملی مشاغل کا تجربہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ طلبہ میں دن بدن نظم و ضبط کو توڑنے اور ڈسپلن کی خلاف ورزیاں کرنے کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور ارباب حل و عقد ابھی تک اس پر قابو پانے میں ناکام رہے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے ...... کہ اس وقت ملک میں ایک ہمہ گیر تعلیمی انقلاب لانے کی سخت ضرورت ہے تاکہ جدید نظریات اور تجربات کی روشنی میں تعلیم کی نئی بنیادیں قائم کی جائیں۔ جب تک تعلیمی مشاغل کو طلبہ کے فطری رجحانات کے مطابق نہ بنایا جائے گا اس وقت تک کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکل سکتا۔

اوپر کی بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ طلبہ کو مقصدی زندگی کی طرف راغب کرنے کے لئے اور تعلیمی مشاغل میں ان کی دلچسپیوں کو برقرار رکھنے کے لئے خارجی ذریعوں اور تحریصوں کو کام میں نہیں لانا

۱۔ کتاب مذکور، حصہ اول، باب اول، تعلیم، تمدن اور مدرسہ، ص ۵۷-۵۶

۲۔ ایضاً، ص ۶۳-۶۲

چاہئے کیونکہ اس طرح طلبہ میں جو قدریں پیدا ہوں گی وہ کسی لحاظ سے بھی پسندیدہ نہیں ہو سکتیں۔ اس سلسلے میں سیدین نے ایک ہیڈ ماسٹر کا ذکر کیا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ "ہر استاد روزانہ ہر طالب علم کو نمبر دیا کرے تاکہ نمبر حاصل کرنے کی خواہش میں سب طلبہ محنت اور توجہ سے کام کریں[1]" آج بھی ہمارے مدرسوں میں کم و بیش یہی طریقہ رائج ہے۔ اس طرح طلبہ میں خود غرضی، نفس پرستی، علاحدگی پسندی اور گھٹیا اور پست قسم کے رجحانات کی نشوونما ہوگی۔ اس سے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کا رجحان، انفرادی برتری اور مسابقت کو بڑھاوا ملے گا۔ چنانچہ اس طریقے کے مضر اثرات کی نشاندہی کرتے ہوئے سیدین لکھتے ہیں کہ اس کا خراب اثر تیز اور کمزور دونوں قسم کے طلبہ پر پڑتا ہے۔ تیز غفلت کا شکار ہو جاتے ہیں اور کمزور احساس کمتری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ امتحانات میں طلبہ کی کامیابی اور صلاحیت کو نمبروں کے پیمانے سے ناپنا انتہائی مہلک اور مضر ہے۔ شاید ایسا ممکن بھی نہیں۔ کیونکہ ناکامی کا سبب طریقہ تعلیم کی خرابی اور اختلاف طبائع کا بھی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ بہت سے طلبہ مختلف مضامین میں اچھی سوجھ بوجھ اور مہارت کے باوجود امتحان میں فیل ہو جاتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے اندر صلاحیتیں نہیں ہیں[2]۔

روایتی طریقۂ تعلیم کا یہ رجحان انتہائی تباہ کن ہے۔ اس قسم کی تعلیمی کوششوں سے کبھی اعلیٰ اور افضل کردار کی تعمیر کی توقع رکھنا ایک فعل عبث کے سوا اور کچھ نہیں اور تعلیم کا یہ صحیح طریقہ بھی نہیں ہو سکتا۔ سیدین کی اس بات میں بڑی صداقت ہے کہ کسی شخص پر عقل و فراست کے دروازے عمر کی کسی بھی منزل میں کھل سکتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی وضاحت کے لئے انھوں نے برگساں کا حوالہ پیش کیا ہے:

"...... اور کیا عجب ہے کہ جس وقت طالب علم کی قوتیں بظاہر خوابیدہ معلوم ہوتی ہوں

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب سوم، عقلی اور اخلاقی تربیت کا تعلق، ص ۷۴

۲۔ ایضاً، ص ۷۳۔۷۴

اور وہ اپنے درسی مشاغل اور معمول کی طرف سے بے توجہی برتتا ہو، بقول برگساں کے
"وہ اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک نئی شخصیت کی تشکیل میں مصروف ہو۔ ایسی شخصیت
کا معلم کو خاص طور پر احترام کرنا چاہیے۔ کیونکہ علمی اور تخلیقی کاموں کے لئے عموماً انھیں
صفات کی ضرورت ہے جو امتحانوں کی کسوٹی پر نہیں کسی جا سکتیں[1]۔"

صنعتی تعلیم :

آج کل صنعتی تعلیم کے غالب رجحان نے خالص علمی اور ادبی تعلیم کو کافی حد تک متاثر کیا ہے۔
صنعتی تعلیم کے طرفدار برابر یہ کوشش کر رہے ہیں کہ مجرد علمی اور نظری تعلیم سے اس کو بالکل
علاحدہ کر دیا جائے۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ صنعتی یا پیشہ ورانہ تعلیم میں زیادہ مشاقی اور مہارت
لانے کے لئے ایسا کرنا ناگزیر ہو گیا ہے۔ سیدین نے اس کتاب میں متعدد مقامات پر اس
خیال کی تردید کی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ایسا کرنے سے تعلیم کا حقیقی منشا پورا نہیں ہو سکتا
کیونکہ "... اگر مدرسے کو محض رسمی درس کے سوا اور کسی چیز سے سروکار نہ ہو، اور سیکھنے اور کرنے،
علم و عمل میں ربط قائم نہ کیا جائے تو سیرت کی تشکیل اور علم کی تحصیل میں کوئی تعلق پیدا نہ ہوگا اور
اس کی وجہ سے دونوں چیزیں اپنی اپنی جگہ پر ناقص رہ جائیں گی[2]۔" "تعلیم اور مسئلۂ معاش" کے
باب میں بھی ان مسائل کا بڑا اچھا تجزیہ کیا گیا ہے اور سیدین نے درمیانی راہ اپنائی ہے۔
ایک طرف وہ پیشہ ورانہ تعلیم کے غلبے سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور اس خطرے سے آگاہ
کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب پیشوں کی تنظیم قومی سیرت اور اخلاق پر غالب آجاتی ہے تو کاروباری
اخلاق اور ذہنیت زندگی کے تمام شعبوں پر چھا جاتی ہے۔ اس سے شخصیت کا ارتقا رک جاتا ہے۔

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب سوم، عقلی اور اخلاقی تربیت کا تعلق، ص ۴۷۵ - ۴۷۴

۲۔ ایضاً، ص ۴۷۶

صنعت وحرفت کے معمولی مشاغل کے بوجھ تلے مدرسے کی اچھی عادتیں، تربیت اور شخصی صلاحیتیں گھٹ کر رہ جاتی ہیں۔ دوسری طرف وہ اس کے فوائد بھی بتاتے ہیں کہ معاشرتی زندگی سے تعلیم کا تعلق پیدا کرنے کے لئے عملی مشاغل کو نصاب میں اہم جگہ ملنا چاہیئے۔ کیونکہ پیشوں کی تعلیم بچوں کو معاشرتی زندگی کے لئے زیادہ مفید بناتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ بچپن کی عمدہ علمی اور ادبی تعلیم پر بھی زور دیتے ہیں۔ اس سے دماغی قوتوں کی نشوونما ہوتی ہے۔ ذہن بیدار ہوتا ہے۔ ان خوبیوں کی حامل شخصیت زندگی کے کسی شعبے میں بھی جلائے، اس کی کامیابی کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ پھر وہ شخصیتیں بھی تو یہیں سے ملتی ہیں جو مختلف علوم وفنون میں انقلاب لانے کا سبب بنتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ موجودہ تعلیم پر دونوں الزامات عائد ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ طلبہ کو معاشی نظام سے ناواقف رکھتی ہے اور دوسری طرف وہ انھیں علمی کاموں کی صلاحیت سے بے بہرہ رکھتی ہے۔ یہاں سیدین کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ نہ تو پیشوں کی تعلیم ہی سب کچھ ہے اور نہ کتابی اور نظری تعلیم ہی دورِ جدید میں مکمل تعلیم کی تعریف میں آتی ہیں۔ دنیا میں انسان کو ہر قسم کے حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ عموماً پیشہ ورانہ تعلیم یکطرفہ ہوتی ہے۔ اس کی تکمیل کے بعد طلبہ گو اپنے فن سے پوری طرح واقف ہوتے ہیں لیکن دوسرے علوم سے وہ یکسر بیگانہ ہوتے ہیں۔ زندگی کی عام اور اعلیٰ قدروں سے ناواقفیت کی بنا پر ایسی غیر متوازن شخصیت بنتی ہے جنھیں دیکھ کر افسوس بھی ہوتا ہے اور مایوسی بھی۔[1]

سیدین نے صنعتی تعلیم کے سلسلے میں جو مباحث چھیڑے ہیں ان سے بہت سے مشکل مسائل کو سمجھنے میں اور ان کی حقیقت تک پہنچنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ کھٹک باقی رہتی ہے کہ آیا نظری اور صنعتی دونوں قسم کی تعلیموں میں کوئی توازن قائم رکھنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر ممکن ہے تو اس کی عملی شکل کیا ہو سکتی ہے۔ مسائل کو صرف سمجھ لینا اور ان کی تہہ تک پہنچ جانا

۱۔ کتاب مذکور، حصہ اول، باب چہارم، تعلیم اور مسئلہ معاش، ص ۱۲۲ تا ۱۲۸

ہی کافی نہیں۔ نظری مباحث سے کتابیں بھری پڑی ہیں۔ سقراط اور افلاطون سے لے کر روسو اور جان ڈیوئی تک انھیں خیالات اور تعلیمی نظریات کا اعادہ ہوتا رہا ہے۔ کبھی کبھی تھوڑے بہت اضافے بھی ہوتے رہے ہیں لیکن مشکل ہمیشہ عملی میدان میں رہی ہے۔ ان تصورات اور نظریات کے عملی خاکے کیسے تیار ہوں، مجرد خیالات کو ٹھوس شکلوں میں کیسے بدلا جائے، یہ وہ مقام ہے جہاں سے گذرتے ہوئے بڑے بڑے ماہرین فن کے قدم لڑکھڑانے لگتے ہیں۔ اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ ٹھوس عملی خاکے ان تصورات اور نظریات کی بنیاد ہی پہ بنتے ہیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ قیمت انھیں نظریات کی لگائی جاتی ہے جن کی پشت پر حقیقی تجربات اور خوشگوار نتائج ہوں۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ مدرسے میں درسی مشاغل کی تنظیم اس انداز پر کرنا کہ ہر جگہ علم و عمل میں روابط قائم رہیں اور تمام عمرانی مقاصد بھی حاصل ہوسکیں، موجودہ حالات میں کس حد تک ممکن ہے اور اس کے عملی طریقے کیا ہوسکتے ہیں؟

اخلاقی سیرت کی تعمیر:

"اخلاقی سیرت کی تعمیر" کے سلسلے میں سیدین نے انسانی فطرت اور اس کے عوامل اور اثرات کا جو تجزیہ کیا ہے، اس سے ان کی بلندیٔ فکر اور گہری بصیرت کا پتہ چلتا ہے۔ ان کی تحریر سے جس قسم کے کردار کے خد و خال ابھرتے ہیں وہ اعلیٰ اور اچھوتے ہیں۔ سیدین کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ طلبہ میں "اخلاقی سیرت" کی تعمیر کے لئے مذہب سے بڑی مدد لی جاسکتی ہے۔ اور اس لئے وہ کہتے ہیں کہ "ہندوستان میں تعلیم کا جو نظریہ یا فلسفہ مرتب کیا جائے اس میں یہ پہلو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہی ہندوستانی تہذیب کی امتیازی خصوصیت ہے[۱]" لیکن اس کا مقام یہ ہے کہ قومی حکومت کی تمام تر مساعی میں، جس کی بنیاد سیکولر نظریات پر ہے، مذہب کو

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب ششم، اخلاقی سیرت کی تعمیر، ص ۵۰۰

پس پشت ڈال دیا گیا ہے ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانیت اور اخلاق کی تعمیر و ترقی ٹھوس بنیادوں پر ہوا کرتی ہے ۔ لیکن دور جدید کی سب سے بڑی کمزوری یہی ہے کہ اس کے پاس کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے ۔ انسان کی نفسی زندگی جس قسم کے اعتقاد اور ایقان کی محتاج ہے، دور جدید اس سے قطعی محروم ہے ۔ اخلاق کی تعمیر ہوا میں نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے اس کا سرچشمہ مذہب ہے ۔ اخلاق خود مذہب کا ایک جزو ہے ۔ مذہب سے علاحدہ کرکے اس کی تعمیر میں کوشش کرنے والے جانتے ہیں کہ انھیں کس قسم کی مایوسیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔

آگے چل کر وہ پھر کہتے ہیں کہ ڈوئی اور رسل دونوں نے سیرت کی تعمیر میں مذہب اور مذہبیت کے عناصر کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے ۔ لیکن چونکہ ہمارے ملک میں ہمیشہ سے تہذیب اور مذہب کا گہرا اور قریبی تعلق چلا آتا ہے، ہم اس سے غافل نہیں رہ سکتے ۔ یہاں سیدین نے اس پر بھی افسوس کا اظہار کیا ہے کہ مذہب کے خلاف خوں ریزیوں کا غلط پروپیگنڈہ کیا گیا ہے ۔ جہاں اس کتاب میں مغربی مفکرین اور بالخصوص ڈوئی اور رسل کے تعلیمی خیالات کو اس قدر سراہا گیا ہے اور جگہ جگہ ان کے حوالے دئے گئے ہیں وہاں دیانت دارانہ نقد کا یہ بھی تقاضا تھا کہ مذہب کو نظر انداز کرنے پر ان کی گرفت کی جاتی ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سیدین نے قصداً اپنا لب و لہجہ نرم کر دیا ہے اور سرسری طور پر ذکر کرکے گذر گئے ہیں ۔ یا تو سیدین ان شخصیتوں کے خلاف کچھ کہنا نہیں چاہتے تھے یا مذہب کو خود بھی اخلاقی سیرت کی تعمیر کے لئے زیادہ اہم نہیں سمجھتے تھے ۔ لیکن بعد کے صفحات میں مذہب اور اس کے اثرات پر انھوں نے جس شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے، اس سے دوسرے خیال کی تردید ہو جاتی ہے ۔ جو لوگ سیدین سے ذاتی طور پر واقف تھے وہ جانتے ہیں کہ وہ بڑے سلجھے ہوئے مذہبی خیال کے آدمی تھے ۔ مذہبی تعلیم کے سلسلے میں وہ فرماتے ہیں :

"جہاں تک سرکاری مدرسوں کا تعلق ہے ان کے لئے یہ بات نہ تو ممکن ہے اور

"مناسب ہے کہ وہ اپنے طلباء کے لئے ہر مذہب کے عقائد و عبادات کی تعلیم
کا انتظام کریں۔ یہ فرض طلباء کے والدین اور مذہبی جماعتوں پر عائد ہوتا ہے کہ
وہ اپنے بچوں کو اپنے مخصوص عقائد کی تعلیم دیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں
کہ مدرسہ مذہبی تربیت کے فرض سے بالکل سبکدوش سمجھا جائے۔"[1]

طلبہ کو اعلیٰ اخلاقی معیار اور اخلاقی قدروں سے کس طرح روشناس کیا جائے؟
اس سلسلے میں سیدین نے بچے کی اخلاقی تربیت کی تین منزلوں کا ذکر کیا ہے۔ اس میں انسانی
فطرت کے چند مخصوص رجحانات کا اچھا تجزیہ ملتا ہے جس سے بچوں کے تربیتی مسائل حل کرنے
میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بچے کی ابتدائی عمر کا زمانہ پہلی منزل میں آتا ہے جس میں
اس کی نشوونما تمام تر فطری رجحانات پر ہوتی ہے۔ اس کی اپنی پسند اور ناپسند ہی اس کا معیار ہوتا
ہے۔ دوسری منزل اس کے بعد کا زمانہ ہے جس میں بچے کو اس کے گرد و پیش کے لوگوں، والدین
عزیزوں، ہمسایوں اور اپنے ہم عمروں سے سابقہ پڑتا ہے۔ یہاں اسے اپنی پسند اور ناپسند
سے زیادہ دوسروں کی پسند اور ناپسند کا خیال ہوتا ہے۔ اب وہ دوسروں کی خوشنودی
حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح اس کے افعال کا دائرہ وسیع ہونے لگتا ہے، جس میں نئے
نئے تعلقات اور تجربات داخل ہوتے رہتے ہیں۔ تیسری منزل میں وہ بچپن کے حدود سے
نکل کر شباب کی سرحدوں میں قدم رکھتا ہے۔ اب اس کے اندر خود اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے۔
وہ اپنی رہنمائی کے لئے کچھ اصول اور قاعدے بھی بنا لیتا ہے، جس میں ایک انفرادیت کی شان
جھلکنے لگتی ہے۔ یہاں اس کے کام اور مشاغل کا معیار اپنی پسند اور ناپسند نہیں ہوتی، نہ
وہ دوسروں کی خوشنودی اور ناراضگی سے متاثر ہوتا ہے کیونکہ اس کا معیار زندگی بلند ہو چکا
ہوتا ہے۔ اب زندگی کے اعلیٰ مقاصد اس کے سامنے ہوتے ہیں۔[2]

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب ششم، اخلاقی سیرت کی تعمیر، ص ۸۰ ۔ ۵۷۹
۲۔ ایضاً، باب اول، اخلاقی تعلیم کا حقیقی مفہوم، ص ۱۴ ۔ ۱۱۴

سیدین نے اخلاقی تربیت کے ان تینوں مرحلوں میں جس خوبصورتی سے تعلیم کی اصل غرض و غایت کو پیش کیا ہے وہ قابل ستائش ہے۔ سب سے دلچسپ پہلو اس کا یہ ہے کہ جب وہ بتاتے ہیں کہ کس طرح ان تینوں منزلوں کی عملی صورتوں کا اطلاق مختلف انسانی گروہوں پر ہوتا ہے۔ انھوں نے صحیح کہا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص ان تینوں منزلوں سے گذر کر اپنی سیرت کی تکمیل کرے اور ایسا ممکن بھی نہیں ہے۔ بہت سے لوگ پہلی ہی منزل میں رہ جاتے ہیں۔ وہ ساری عمر ادنیٰ اور پست سطح پر زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کے اعمال اور کردار پر فوری خواہشات اور نفس کی حکمرانی ہوتی ہے۔ ان کی اخلاقی حالت بچوں کی سی ہوتی ہے' بلکہ اس سے بھی بدتر۔ ان کی رہنمائی فطری رجحانات اور جبلتوں سے ہوتی ہے جو انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہے۔ وہ دوسروں کی خوشنودی اور ناراضگی کا بھی خیال نہیں کرتے۔ بعض لوگ اس سے گذر کر اخلاق کی درمیانی منزل میں پہنچ جاتے ہیں جن کی زندگیاں اپنے ارد گرد کے لوگوں کی تقلید اور رضاجوئی پر ختم ہوجاتی ہیں۔ انھیں دوسروں کا بہت زیادہ خیال ہوتا ہے۔ دوسروں کی رائے کے وہ غلام ہوتے ہیں۔ اس قسم کے لوگ بالکل رسم پرست ہوتے ہیں۔ البتہ اعلیٰ انسانی اوصاف کی منتہا تیسری منزل میں بتائی گئی ہے[1]۔ سیدین کے خیال میں تیسری منزل تک رسائی بہت تھوڑے لوگوں کی ہوتی ہے، اور یہیں فطرت انسانی کا ارتقاء اپنے کمال پر ہوتا ہے۔ یہاں پہنچ کر انسان کے اندر ایسی خود اعتمادی اور اخلاقی جرأت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ساری دنیا کی خوشی اور ناخوشی اور دنیاوی آرام و آسائش سے بے پروا ہو کر اپنے ضمیر کی روشنی میں معاملات کے فیصلے کرتا ہے اور پورے اعتماد کے ساتھ ان پر عمل کرتا ہے۔ خود انھیں کے الفاظ میں :

"فطرت انسانی کی ارتقاء کی کمال یہ ہے کہ انسان نہ صرف اپنی نفسیاتی خواہشات

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب اول، اخلاق کا حقیقی مفہوم، ص ۲۱۴ تا ۲۱۶

اور فردی اغراض کی کشمکش سے بلند ہو جائے بلکہ اس کے اندر اتنی قوت، اعتماد نفس اور بصیرت پیدا ہو جائے کہ اپنے نور باطن کو اپنا رہنما بنا لے اور جب کوئی ایسا اہم اور نازک موقع آپڑے کہ ضمیر کی آواز اور حق کا مقتضا معاشرے کے مطالبے کے خلاف ہو اور ضمیر کی پیروی کرنے میں ساری دنیا کی ناخوشی کا اندیشہ ہو تو انسان اپنے آرام و آسائش، دنیاوی اغراض اور معاشرے کی پسندیدگی کو ٹھکرا کر اپنے عقیدے پر عمل کرے اور اس راستے پر چلے جو اس کے نزدیک سیدھا اور صحیح ہے۔"[1]

بعض تعلیمی مسائل اور نفسیاتی گتھیاں :

سیدین نے بچوں کے بعض تعلیمی مسائل اور نفسیاتی گتھیوں کی طرف دلچسپ اشارے کئے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں کہ درسی زندگی کے دوران دو منزلیں ایسی آتی ہیں جن میں طلبہ کی جسمانی نشو و نما خاص طور پر تیز ہو جاتی ہے۔ ایک تو وہ زمانہ جب وہ شیر خوارگی سے لڑکپن میں داخل ہوتا ہے۔ دوسرا وہ جب وہ لڑکپن سے گزر کر بلوغ کی منزل میں قدم رکھتا ہے۔ ان دونوں زمانوں میں اس کی طبیعت کا توازن برقرار نہیں رہ پاتا کیونکہ اس کی ساری قوتیں اس وقت جسم کی نشو و نما میں صرف ہوتی ہیں۔ اس وقت وہ تعلیمی مشاغل کی طرف زیادہ توجہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ان زمانوں میں درسی کاموں پر زیادہ زور نہیں دینا چاہئے۔ یہاں ہندوستانی طلبہ کی صحت کی خرابی کا سبب بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اس وقت جب کہ انھیں ورزش، کھیل کود اور کھلی ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، وہ انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے لئے حد سے زیادہ دماغی کام میں لگے رہتے ہیں[2]۔ یقیناً یہ صورت حال خطرناک ہے اور کتنے ہی اعصابی امراض

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب اول، اخلاق کا حقیقی مفہوم، ص ۳۱۶

۲۔ ایضاً، حصہ دوم، باب پنجم، تربیت جسمانی، ص ۸۹ - ۳۸۸

کا سبب ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن سیدین نے یہ نہیں بتایا کہ ان دونوں نازک منزلوں میں توازن برقرار رکھنے کے لئے کون سے مخصوص طریقے اختیار کئے جائیں۔ صرف طبی معائنہ اور علاج کا معقول انتظام اس کا حل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ انھوں نے مشورہ دیا ہے۔ اصل مشکل نصاب کی ترتیب میں پیش آسکتی ہے جس میں تعلیم کے دونوں تقاضوں کا لحاظ پیش نظر ہو۔

بچوں کی نفسیات اور مشاغل کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں :

"عجیب بات یہ ہے کہ بچوں کی نفسی زندگی میں جہاں ایک طرف اظہار خودی اور نمود کی خواہش بہت نمایاں ہوتی ہے وہاں بعض باتوں میں وہ معاشرے کے دستور کا حد سے زیادہ لحاظ رکھتے ہیں اور کم سے کم اپنے ہم چشموں کی مخالفت کرنے میں بہت جھجکتے ہیں۔ ان متضاد رجحانات کا اکثر یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ نوجوان اپنے بزرگوں، استادوں کے سامنے خواہ مخواہ بڑھ بڑھ کے اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہے۔ ہر بات میں ان کی مخالفت اور ان کے بتائے ہوئے راستے سے ہٹ کر چلتا ہے۔ مگر یہی نوجوان اپنے ہم عمروں اور دوستوں کے ساتھ میں ہر معاملے میں مروجہ رسم اور دستور کی تقلید اور رعایت کر کے ان کی خوشنودی حاصل کرنا چاہتا ہے۔"[1]

یہ ایک غور طلب مسئلہ ہے کہ آخر نوجوانوں کی خام طبیعت پر بیک وقت دو مختلف ردعمل کے اسباب کیا ہیں؟ اگر اس کا صحیح پتہ چل جائے تو ان کی تربیت میں بڑی مدد مل سکتی ہے اس سے اسکولوں میں ڈسپلن کے مسائل کو حل کرنے میں بھی مدد مل سکتی ہے۔

ایک اور جگہ طلبہ کی اخلاقی تربیت کے سلسلے میں وہ لکھتے ہیں کہ طلبہ میں حقوق اور فرائض کا احساس پیدا کرنے اور ایک دوسرے کے ساتھ رعایت اور رواداری برتنے اور انھیں

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب اول، اخلاق کا حقیقی مفہوم، ص ۱۵ - ۲۱۴

اشتراک اور تعاون کی تعلیم دینے کے لئے صرف زبانی نصیحتوں سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لئے مدرسہ میں معاشرتی ماحول مہیا کرنا چاہیئے تاکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کام کریں اور تعاون کرنے کا سلیقہ سیکھیں۔ تعاون عمل کا یہ سبق وہ اپنے ساتھیوں اور دوستوں سے ٹھیک طور پر سیکھ سکتے ہیں۔ اگر کوئی طالب علم مدرسے کے قوانین اور روایات کی خلاف ورزی کرتا ہے تو دوسرے طلبہ اس طالب علم کو مجرم قرار دے کر سزا دیتے ہیں اور اس کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ مدرسے کی عام روایات کی پیروی کرے۔ "یہ سزا اسے ناگوار نہیں ہوتی یا کم سے کم اتنی ناگوار نہیں ہوتی جتنی استاد کی سزا، جو اکثر مبہم وجوہ پر مبنی ہوتی ہے جن کو سمجھنے سے وہ قاصر ہوتا ہے۔[1]"

سیدین نے جس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ایک نفسیاتی گتھی ہے، جس کے اصل اسباب کا کھوج لگانا ابھی باقی ہے۔ ان کی اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ استاد کی طرف سے دی ہوئی سزا کو سمجھنے سے طلبہ قاصر ہوتے ہیں۔ کیونکہ بچے اصل اسباب اور استاد کا نقطۂ نظر نہیں سمجھتے۔ یہاں انھوں نے کپلنگ (Kipling) کے پبلک اسکول سے متعلق اس کی مشہور کتاب "سٹاکی اینڈ کو" (Stalky and Co) کا ذکر کیا ہے جس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔[2] طلبہ اپنے ہم عمروں کے ہاتھوں جو سزا پاتے ہیں وہ انھیں ناگوار کیوں نہیں معلوم ہوتی؟ یہ بات انسانی نفسیات اور فطرت کے خلاف ہے۔ خاص کر بچوں اور نوجوانوں کے تعلق سے تو یہ بات سراسر غلط معلوم ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سیدین نے کپلنگ کی رائے کو بلا تأمل مان لیا ہے۔

مجموعی تأثر:

کتاب میں سماجی، اخلاقی اور تعلیمی اقدار و روایات کا تجزیہ عمدگی سے کیا گیا ہے۔ ان تمام

۱۔ کتاب مذکور، حصہ سوم، باب اول، اخلاق کا حقیقی مفہوم، ص ۳۰۳-۳۰۴

۲۔ ایضاً ص ۳۰۴-۳۰۵

مسائل کو سمجھنے میں قاری کی رہنمائی اس طرح کی گئی ہے کہ ہم کتاب پڑھتے جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ
سارا انسانی اور تمدنی ماحول اور انسانی کوششیں، ان کی غرض وغایت، اس راستے کی رکاوٹیں اور
اس کے تمام گوشے کھل کر آنکھوں کے سامنے آتے جاتے ہیں، اور یہ سب قاری کو ایسی مسرت سے
ہمکنار کرتے ہیں گویا اس نے سب کچھ پا لیا ہے۔ وہ اپنے پڑھنے والے کو تمام مشکل مسائل کے سمجھنے
میں ہر جگہ مدد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ خیالات کا یہ سفر تدریجی اور منطقی معلوم ہوتا ہے۔ کہیں اکتاہٹ
محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ کبھی کبھی تحریر کی طوالت کھٹکنے لگتی ہے۔ لیکن جلد ہی موضوعات کی دلچسپیاں
اس کھٹک کو دور کر دیتی ہیں۔ تعلیمی خیالات و نظریات، تجربات اور اس کی مثالیں، مشکل سوالات اور
اس راستے کی رکاوٹیں، نفسیاتی الجھنوں اور پیچیدگیوں کو جس طرح اس کتاب میں جگہ دی گئی ہے، قاری
ہر جگہ سیدین کا ہمنوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے آگے وہ قاری کو چھوڑ کر الگ ہو جاتے ہیں۔
جدید تعلیمی نظام اپنے مقاصد کو پورا کرنے میں کس حد تک کامیاب ہے؟ اس پر مصنف نے کوئی
روشنی نہیں ڈالی۔ یہاں قاری کو خود سوچنا پڑتا ہے۔ اس راستے کی عملی دشواریاں کیا ہیں اور
ان پر قابو پانے کے امکانات کیا ہیں؟ اس سوال پر سیدین خاموش ہیں۔ سیدین جن جدید
خیالات اور تعلیمی نظریات کو پیش کرتے ہیں وہ تقریباً تمام دوسرے جدید ماہرین تعلیم سے ماخوذ ہیں۔
سیدین کی پوری کتاب جدید نظریات اور ماخوذ خیالات اور مختلف جدید تحریکوں کی توضیحات سے
بھری پڑی ہے۔ لمبے لمبے مباحث کے آگے پیچھے مختلف تعلیمی ماہرین اور مفکرین کے حوالے اور نام کثرت
سے ملتے ہیں۔ جان ڈیوئی کے حوالے خصوصاً بہت زیادہ ہیں۔ قدم قدم اس قسم کے جملے دہرائے
گئے ہیں: پروفیسر ڈیوئی فرماتے ہیں، پروفیسر ڈیوئی بیان کرتے ہیں، پروفیسر ڈیوئی نے ثابت کیا
ہے، پروفیسر ڈیوئی نے اس صورت حال سے اپنی کتاب میں بحث کی ہے، پروفیسر ڈیوئی اس
صورت حال پر یوں روشنی ڈالتے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ ایسے قاری کو جو سیدین کی رائے جاننا
چاہتا ہے، اس کتاب کو پڑھ کر مایوسی ہوتی ہے۔ جو تنقید جدید تعلیمی نظام پر کی جائے گی، اس
کا رخ سیدین کی طرف بھی سمجھنا چاہیے۔

جدید تعلیمی نظریات کی اہمیت کے بارے میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی کامیابی کے امکانات اتنے کم کیوں ہیں؟ ابھی تک اطمینان بخش نتائج سامنے نہیں آئے ہیں۔ ماہرین تعلیم کا فرض ہے کہ ان کمزوریوں کا پتہ چلائیں۔ خیالات و نظریات اور عملی امکانات میں یہ بُعد کچھ خوش آیند نہیں سمجھا جاسکتا۔ کتابوں سے نکل کر جب مدرسوں کی چہار دیواری میں یہ پہنچتے ہیں تو ان کے اثرات کا پتہ نہیں چلتا اور ان کی ساری بار وری صفات ختم ہوجاتی ہیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانا غلط نہ ہوگا کہ خود ان نظریات میں کچھ ایسی خامیاں ہیں جو انسانی نفسیات سے میل نہیں کھاتیں۔ یہی وہ میدان ہے جہاں جدید تعلیمی نظام ہر محاذ پر شکست کھا رہا ہے۔ صرف یہ بتانے سے کام نہیں چل سکتا کہ تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہئے اور ایک معلم کا فرض کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی بتانا ضروری ہے کہ مخصوص حالات میں ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ اور طریقۂ کار کیا ہونا چاہئے یا کیا ہوسکتا ہے اور اس کے امکانات کس حد تک روشن ہیں۔ ہمارا ملک ایک عبوری دور سے گذر رہا ہے۔ سیاسی اور سماجی نظریات میں ابھی تک استحکام پیدا نہیں ہوسکا ہے۔ انتشار کی ایک عام فضا میں ہر چیز غیر مستقل معلوم ہوتی ہے۔ معلوم نہیں ہماری نئی قومیت اور نئے سماج کی آخری شکل کیا ہوگی۔ پھر مغربی اور امریکی نظریۂ تعلیم جس ماحول کی پیداوار ہے وہ مشرقی ملکوں سے مختلف ہے۔ اس لئے ہم ان نظریات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں لیکن انھیں بنیاد نہیں بنا سکتے۔ اپنے مخصوص حالات، تہذیبی ورثہ اور تعلیمی ارتقار کو ملحوظ رکھتے ہوئے کام کرنے کی ضرورت ہے۔

سیدین ایک اچھے ادیب اور انشاپرداز بھی ہیں۔ انھیں زبان پر پوری قدرت حاصل ہے۔ انھوں نے صاف، شستہ اور واضح انداز میں بڑی بڑی گتھیوں کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان کے یہاں تشریحات و توضیحات کے دوران عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ مگر بعض اوقات ان کا سلسلہ اتنا طویل ہوجاتا ہے کہ قاری ان کی بھول بھلیوں میں کھو کر رہ جاتا ہے اور اکثر یہ پتہ نہیں چلتا کہ مصنف اپنے خیالات پیش کر رہا ہے یا کسی دوسرے کے۔ طوالت بیان کی

وجہ سے کبھی کبھی خیالات کی تکرار بھی ملتی ہے۔ مختلف موضوعات کے تحت انداز بیان اور مثالوں اور معروف اصطلاحوں میں بڑی یکسانیت کا احساس ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ضمنی موضوعات تک کا خیال نہیں رہ جاتا۔ اکثر ٹھہر کر موضوع کے احساس کا اعادہ کرنا پڑتا ہے۔ ذیلی عنوانات عموماً طویل ہوتے ہیں۔ لمبی عبارتوں اور بیان کے طویل سلسلوں میں عمدہ مثالوں کی دلکشی میں بھی کمی آجاتی ہے۔ کتاب بہرحال اپنے موضوع پہ مفید اور قابل قدر ہے۔

جلالی شاہجہانپوری

بودھ عہد کی ترقیاں

تہذیب و ثقافت اور صنعت و تجارت

پہلی قسط

چھ سو قبل مسیح ہندوستانی تاریخ افسانوں اور روایتوں کے جال سے نکل کر حقیقت کی دنیا میں آتی ہے اور یہیں سے ہند کی تہذیبی، ثقافتی، صنعتی اور تجارتی پیش روی کا اصل دور شروع ہوتا ہے، اس عہد کے حالات کا ماخذ سنسکرت اور پالی زبان کی تصانیف ہیں جن میں کوٹلیہ کا ارتھ شاستر سب سے اہم اور وقیع ہے۔ ان قدیم کتابوں میں اس دور کے سیاسی، تمدنی، ثقافتی اور معاشی حالات چونکہ تفصیل سے نہیں ملتے اس لئے ان کو پورے طور پر تاریخی ریکارڈ تو نہیں کہا جا سکتا پھر بھی ان کے ذریعہ جو تاریخی حالات ہم تک پہونچے ہیں ان کی صحت سے قطعی انکار بھی ممکن نہیں۔ بودھ عہد کی پیدائش کے وقت ہندی سوسائٹی کی حالت پندرھویں صدی کے عیسائی مذہب کی سی ہوگئی تھی۔ پوپ کی ذات سربلندی کی علامت اور مذہب کی اجارہ دار تھی، بائبل پڑھنے اور اس کی زبان استعمال کرنے کا حق صرف پادریوں کو حاصل تھا اسی طرح ہندی معاشرہ میں انسانی فضیلت کا تاج برہمن کے سر پر رکھا ہوا تھا۔ سنسکرت کا رشتہ عوام سے منقطع ہو چکا تھا اور وہ برہمنیت کے حلقہ میں محدود ہوگئی تھی۔ شودروں کی پس ماندگی انتہا کو پہونچ چکی تھی لیکن بودھ ازم اونچ نیچ کا مخالف اور انسانی اخوت و مساوات کا مبلغ اور پرچارک تھا اُس کی نگاہ میں برہمن یا چھتری ہونا انسانی بزرگی

کی دلیل نہ تھا اور نہ شودر ہونے سے انسانیت قعرِ مذلت میں گر جاتی تھی اس کے نزدیک ہر انسان صرف اپنی ذہنی صلاحیت کی بنا پر مدارج اور مناصب اعلیٰ پر پہونچ سکتا تھا اور اس حسن بداماں دنیا کی ہر رنگ و بو سے یکساں طور پر لطف اندوز ہو سکتا تھا، اس کے نزدیک انسان کی فضیلت کا معیار جنم کے بجائے کرم پر تھا اور حقیقت میں یہ معیار فضیلت قوانین فطرت کے عین مطابق ہے، مظاہر قدرت اور انعامات فطرت سے ہر انسان یکساں طور پر مستفید ہوتا ہے۔ قدرت کا دریائے فیض اپنی کرم گستری میں کسی تفریق کو روا نہیں رکھتا۔ اس کا ابر کرم سب ہی کے کشت دل پر فیض باریاں کرتا ہے۔ سورج کی روشنی، ہوا کی لطافت اور پانی کی حیات بخشی کسی کے لئے مختص نہیں۔ ایسا نہیں ہوتا کہ مظاہر قدرت کی برنائیوں اور جلوہ فروشیوں سے کیف اندوزی کسی کے لئے مختص ہو اگر کوئی شپرہ چشم چشمۂ آفتاب کی ضیا بخشیوں اور فیض گستریوں سے فیض حاصل نہیں کر پاتا تو یہ اس کی خطا اور کوتاہی ہے۔ چشمۂ آفتاب کی ضیا بخشیوں کا فیضان ہر کہ و مہ کے لئے یکساں طور پر جاری ہے۔

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم　　چشمۂ آفتاب راچہ گناہ

زمینِ شور اگر سنبل و ریحاں نہیں اگاتی تو یہ اس کی عدم صلاحیت اور غیر زرخیزی ہے۔ قطرات آب کے فیضان میں کوئی کمی اور بخل نہیں۔ پارہ ہائے ابر کی فیض بخشیاں باغ و راغ اور گلشن و صحرا پر یکساں ہوتی ہیں لیکن صلاحیت و عدم صلاحیت کی بنا پر باغ میں لالہ و گل اگتے ہیں اور زمین شور میں گھاس پھوس کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست

در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

اسی اصول فطرت کے مطابق بودھ ازم نے حقوق مساوات کو تسلیم کیا اور اسی تصور کے تحت نہ صرف اونچ نیچ کی تفریق مٹی بلکہ پستی نے بلندی کی طرف ابھرنا شروع کر دیا پس ماندہ جاتیوں کو معاشرہ میں بلند مقام حاصل کرنے کا سنہرا موقع حاصل ہوا۔ غرض بودھ ازم کے انقلاب آفریں نظریات نے معاشرہ کو سیدھے راستہ پر گام زن کر دیا۔ اس سماجی اور ذہنی انقلاب کی صحت مند بیش روی سے عوام کو سوچنے سمجھنے کے انداز میں بھی نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی جس کے نتیجہ میں تہذیب و تمدن کی عمارت میں نئے انداز دل کشی پیدا

ہوئے۔ اخلاقیات پر بھی بودھ ازم نے اچھا اثر ڈالا، صنف نازک کے احترام میں تحیرخیز شرافت پیدا ہوئی، بقول سرتامس منرو صنف نازک پر اعتماد کیا جانے لگا بلکہ اس کی عزت و حرمت میں چار چاند لگ گئے اور شری منو کا یہ تعلیمی درس کہ "جس گھر میں عورت کا احترام ہوتا ہے وہاں دیوتاؤں کا گذر ہوتا ہے" عوامی تخیل بن گیا۔ بودھ مت کا اہم ترین کارنامہ ہندی تہذیب اور علوم متعارفہ سے دنیا کو روشناس کرانا ہے۔ پیروان بودھ کے ذوق تبلیغ نے ہند کی ایک ایک خصوصیت دوسرے ممالک میں پہونچائی اور اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ دنیا اسی دور میں سرزمین ہند سے صحیح طور پر واقف ہوئی۔ بیرونی سفرا اور سیاحوں نے اسی دور میں یہاں قدم رکھا اور ان میں سے بعض ہند کے علوم متعارفہ سے اپنے ذہن و دماغ کو روشن کرکے وطن واپس ہوئے۔ اس تعارف کا بنیادی کریڈٹ بودھ ازم کے مبلغ اعظم اشوک، کو پہونچتا ہے۔ اس نے بودھ مت کی اشاعت حدود ہند تک محدود نہ رکھی بلکہ بودھ مبلغوں کو لنکا، افغانستان، سمرقند، بخارا، تبت، چین، انڈونیشیا، منچوریہ، منگولیہ، سیام، برما، جاپان اور سائبریا کے علاقے گرغس اور کلوس تک بھجوا کر ہند کا نام روشن کیا۔ ذہن انسانی میں علمی جلا کی وساطت سے اخذ و گیر کا مادہ پیدا ہوتا ہے اور نئے تصورات قبول کرنے کی صلاحیت بھی اسی کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے بودھ ازم نے ذہن ہندی کو علمی روشنیوں سے منور کرنا اپنا اولیں فرض سمجھا جس کے نتیجہ میں گنگا کی وادی سے تہذیب و ثقافت اور علوم و فنون کے چشمے اُبل پڑے۔ شاک ہنس راج کمار سے لے کر موریہ خاندان کے نامور مہاراجہ اشوک تک جتنے بھی راجے مہاراجے گذرے ہیں سب ہی نے انسانیت کی نشوونما اور ذہنی ترقی کے کے لئے حصول علم کو مقدم سمجھا اور اس کی ترویج و اشاعت میں پورے انہماک کا مظاہرہ کیا اور یہ حقیقت بھی ہے کہ دنیا کا سارا ترقیاتی سلسلہ علم و فن کا رہین منت ہے۔ پہلے ویرانی عالم سے جی گھبراتا تھا لیکن اس نے ایسا جمال عروسی اس میں پیدا کیا کہ ع

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جاست

اس پیرزال دشت رو کو اس نے ایسا سنوارا کہ عروس نو کی ساری رعنائیاں اور برنائیاں اس کے

جلوہ میں سما گئیں، پہلے اگر یہ صورت وحشت تھی تو اس کی بدولت صد معمورۂ حسن اور ہزار مسکن محبوبیت بن گئی، دست فطرت نے کرۂ ارضی کے کشادہ سینہ پر صرف سلسلہ ہائے کوہ کو ابھارا تھا لیکن علم کی طاقت نے لاکھوں کروڑوں مینا کار، طلسم نشان اور فلک بوس ایوان و قصور سینۂ گیتی پر کھڑے کر دئے، غرض علم ہی کی بدولت یہ دار المحن صد میکدۂ عشرت اور ہزار محفل رامش و رنگ بن گیا اور اسی کے طفیل اس میں ایسی رنگینیاں اور جلوہ فروشیاں پیدا ہوئیں کہ یہ بے آب و گیاہ کرہ، عروس بہار ہی نہیں صد جلوۂ جانانہ بن گیا۔

اس دور میں اس کے حصول کا سلسلہ بلا معاوضہ تھا بلکہ رہائش، خورد و نوش اور ملبوسات کا سامان بھی مفت تھا۔ چینی سیاحوں کے بیانات سے چھوٹے چھوٹے ان گنت پاٹ شالوں کے علاوہ پانچ ہزار بڑی درس گاہوں کا بھی پتہ چلتا ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ بدھوں کا ہر مٹھ ایک تعلیمی ادارہ تھا[1]۔ تعلیمی درجہ بندی بھی بقول ڈاکٹر جیمس کزنس اس دور کی خصوصیات میں سے ہے، نصاب کی درجہ بندی دو حصوں میں منقسم تھی، ابتدائی اور ثانوی، ابتدائی تعلیم کا انتظام نفسیات کے ماہر اساتذہ کے سپرد ہوتا تھا، ثانوی تعلیم کا سلسلہ طلبار کی ذہنی صلاحیت اور جانچ پرتال کے بعد شروع ہوتا تھا، تعلیم کا مقصد تزکیۂ نفس تھا اور اس تزکیہ میں مرد و زن کی تفریق نہ تھی، عورتوں کو بھی مردوں جیسے تعلیمی حقوق حاصل تھے[2]۔

بودھ دور حقیقت میں روحانی ترقی کا ایک باعظمت دور تھا، اس عہد میں باجبروت اور صاحب سیف سلاطین کے ساتھ اہل صدق و صفا اور مشہور صاحب قلم دانشور بھی پیدا ہوئے جنھوں نے علم و فن کے ہر شعبہ کو اپنی گراں مایہ تصانیف سے مالا مال کر دیا۔ متعدد مشہور عالم یونی ورسٹیوں کی بنیاد اسی عہد علمیہ میں پڑی جس میں نالندہ یونی ورسٹی کو آفاقی شہرت حاصل ہے، اس کے بیرونی طلبار میں ہوانگ سانگ جیسا مشہور چینی سیاح اور عالم بھی شامل ہے، اس یونی ورسٹی کی بنیاد

---

[1] قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب [2] عہد قدیم مشرق و مغرب

مگدھ کے راجہ شکرادتیہ نے ڈالی تھی۔ اس میں دس ہزار متعلم اور ڈیڑھ ہزار معلم درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے، ہزاروں دیہات کا مالیہ اس کے اخراجات کے لئے وقف تھا[1] بودھ فلاسفی کے علاوہ تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ کی تعلیم کا سلسلہ جاری تھا، راجہ ہرش نے اسی یونی ورسٹی کے ایک ہزار جید عالموں کو اپنے دارالمشورت کی تقریب میں مدعو کیا تھا[2] جامعۂ ٹکش شلا پاکستان کے نئے دارالحکومت اسلام آباد کے قریب واقع تھی۔ یہ ہندوستان کی قدیم ترین یونی ورسٹی تھی، پتان جلی، چانکیہ اور جی وک جیسے مشہور فضلا اس کے اولیں متعلم اور بعد کو معیاری اساتذہ میں شمار کیے گئے ہیں، اس کی شہرت مشہور اساتذہ اور معیار تعلیم کی بلندی کی وجہ سے ہوئی[3]

جنوبی ہند میں بھی دو یونی ورسٹیاں وکرم شیل اور ہن کنک نام کی اشاعت علم اور ترویج فنون میں معروف تھیں جن کے اخراجات شاہی عطیوں اور امراء کے اوقاف سے چلتے تھے، ان علمی ترقیوں کے مطالعہ کے بعد ونسنٹ اسمتھ کو کہنا پڑا کہ اشوک کے زمانہ میں پڑھے لکھے لوگوں کا اوسط، برطانوی ہند کے اکثر صوبوں کے تعلیمی اوسط سے زیادہ تھا[4]

آئین جہاں بانی اور اصول معاشیات پر جو عالمانہ کتابیں اس دور میں لکھی گئیں اس کی مثال بودھ عہد سے پہلے ملتی ہے نہ بعد۔ ارتھ شاستر جیسی محققانہ کتاب اسی عہد علمیہ یعنی تین سو سال قبل مسیح تصنیف ہوئی۔ اگرچہ دور ماقبل میں بھی اس فن پر واد دستی اور اجنتی نام کی کتابیں موجود تھیں لیکن ارتھ شاستر کے پایہ کو نہیں پہونچتیں۔ فاضل مصنف کوٹلیہ نے طریق جہاں بانی کا کوئی ایسا گوشہ نہیں چھوڑا جس کو تشنہ بیان کہا جا سکے، سیاست مدن سے لے کر اقتصادی اور معاشی مسائل کا ذکر موثر اور سلجھے ہوئے انداز سے کیا گیا ہے۔ مصنف کے علمی ذہن کا سب سے

---

[1] [illegible] ہسٹری آف انڈیا از کرشنا ایس آر [2] عہد قدیم مشرق و مغرب
[3] انڈین فلاسفی [4] ہند کی تعلیمی حالت انگریزی عہد میں

بڑا کمال یہ ہے کہ اس نے یونانی حکما کی طرح کسی ایسے نظام دآئین کا مشورہ نہیں دیا جو محض خیالی اور تصوری ہو، اس نے سلاطین اور حکمرانوں کے لئے مشاورتی کونسل کی ضرورت کو گاڑی کے دو پہیوں سے تشبیہ دی ہے یعنی جس طرح ایک پہیا گاڑی کو کھینچ نہیں سکتا اسی طرح حکومت مشیروں اور صلاح کاروں کے بغیر نہیں چل سکتی۔ اشیاء کی گرانی اور قلت کے مواقع پر عوام کو مضرات اور تکالیف سے بچانے کے لئے ارزانی کے زمانے میں اشیاء کی سرکاری خریداری اور ذخیرہ اندوزی کی بھی وہ اجازت دیتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں سرکاری نفع خوری کو قابل مذمت گردانتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ دور کی سرکاری خریداری اور ذخیرہ اندوزی کا تخیل بودھ عہد کی تصنیف ارتھ شاستر کا تاثر ہے۔ ملکی محاصل کو وہ عوام کے حق میں بتاتا ہے بلکہ اس کے حصول میں تاخیر کی بھی بغیر خاص وجہ کے اجازت نہیں دیتا کیونکہ مالیاتی نظام کے درہم برہم ہو جانے سے عوامی معیشت پر خراب اثر پڑنے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مالیاتی تشریحات میں اس کا قانون پسند دماغ شگفتہ رنگ بن جاتا ہے، کہیں محاصل کو اس پھل سے تشبیہ دیتا ہے جو پک جانے پر بلا کسی نقصان کے توڑا جا سکتا ہے اور کہیں اس کو شہد کی مکھیوں سے استعارہ کرتا ہے جو گلہائے رنگا رنگ کی شکل کو نقصان پہنچائے بغیر اس کی شیرینی کو چوس لیتی ہیں لیکن اسی کے ساتھ حکمرانوں کی مصرفانہ ضرورتوں کی تکمیل کے لئے محاصل کو وہ اُس زُغال فروش سے تشبیہ دیتا ہے جو شاداب درختوں کا وجود ختم کر کے نفع حاصل کرتا ہے۔

ویدک عہد کے دھرم شاستر زیادہ تر نظمیہ صورت میں تھے اور انہی کو ہندو قانون کا اولین ماخذ تسلیم کیا گیا ہے، اس کے بعد بودھ کے ابتدائی عہد میں بودھا یانا، واسستھا اور اپاس تمبا نام کی معیاری کتابیں مذہبی قانون پر تصنیف ہوئیں لیکن ان تمام شاستروں میں سب سے زیادہ شہرت منو جی کی مشہور ترین قانونی کتاب منوسمرتی کو حاصل ہوئی، یہ کتاب ہندو قوم کا مکمل ترین مذہبی قانون کا سرمایہ ہے جو پانچ سو قبل مسیح عالم تحریر میں آیا اور آج بھی مرور زمانہ کے باوصف اس کی قانونی شہرت میں کوئی کمی نہیں آئی۔ زبان کی درستگی اور شستگی اس کے ارتقار کی اولین شرط ہے چنانچہ اسی بنا پر عروض اور صرف و نحو پر اس عہد میں خاص توجہ دی گئی، ہند کے عظیم ترین قواعد نویس پنینی اور بتان جلی اسی

عہد میں بلغرق سن وسال پیدا ہوئے جنھوں نے علم اللسان کی بنیاد ڈالی، پنینی کی گرامر دنیا کا عظیم ترین علمی کارنامہ ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی تک دنیا کے کسی حصہ میں اس جیسی ضخیم اور جامع قواعد نہیں لکھی گئی[1]۔ اس نے چار ہزار اصول مرتب کئے تھے لیکن اشکال پسندی کی بنا پر ان کا سمجھنا عوامی ذہن پر بار تھا۔ پتان جلی نے دوسری صدی عیسوی کے آخر میں اس کی تفصیلی شرح لکھی، اس کے علاوہ اور بھی متعدد نحویوں کی شرحوں کا ذکر تاریخی اوراق میں ملتا ہے ۔

مادی فلسفہ نے اسی دور میں قدم آگے بڑھائے ۔ بودھ کا ابتدائی دور اگرچہ مذہبی تصورات کا حامل ہے لیکن بودھ علمار نے ان تصورات کی جو تشریحات کیں اُن سے مادی فلسفہ کی بنیاد پڑی اور فلسفہ کا موضوع اخلاقیات اور نجات کے بجائے حدوث و قِدم اور روح کے مسائل کے ساتھ زمانہ عادت، تعین، فعل، حرکت اور وجود کے مباحث پر قائم ہوا، ان فلسفیانہ تصورات کے ارتقا سے ذہن ہندی قدیم تخیلات اور روایات پر قائم نہ رہ سکا ۔ مذہبی معتقدات محتاج دلیل بن گئے حتیٰ کہ حجت و دلیل کی جانچ اور صحت کے لئے بھی بداہت، تقابل اور شہادت کے اصول وضع کئے گئے ۔ نتیجتہً فلسفہ چھ شاخوں میں تقسیم ہو گیا جس میں سانکھیہ فلسفہ قدیم تر ہے ، بودھ علما ، نے چونکہ مادّہ ہی کو وجود کی علّت قرار دیا تھا اس لئے اس فلسفہ کو اس عہد میں کافی پیش رفت ہوئی ، فلسفہ کی دوسری شاخ نیائے درشن کو اس کے ترقی پسندانہ نظریات کی بنا پر اس دور میں ابھرنے کا اچھا موقع ملا ۔ ویشیشک فلسفہ میں تو مفردات کی خصوصیات کو منکشف کیا گیا تھا، یوگ درشن، پوروی مانسا اور ویدانت درشن ابتدا میں مذہبی تصورات پر مبنی تھے لیکن بودھ ازم کے سانکھیہ فلسفہ کے مادی نظریات نے ان پر غلبہ پالیا جس کے نتیجہ میں وجود واجب کے انکار اور حدوث و قدم کے مباحث ان میں شامل ہو گئے[2]۔

نظمیہ ادب

بعض اعتبار سے نظمیہ ادب کی ترقی کے لئے بھی یہ دور خصوصیت کا حامل ہے ۔ آریوں کو

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب

[2] قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

شعروشاعری سے فطری لگاؤ اور جذباتی تعلق تھا جس کا اندازہ رگ وید کے منظوم صورت میں ہونے سے لگایا جاسکتا ہے لیکن ویدک عہد کے آخر تک ویدوں کے الہامی نغموں سے لطف اندوز ہونے کے لئے کوئی خاص توجہ مبذول نہیں کی گئی اور نہ اس سلسلے میں کوئی خاص اصول وضابطے وضع کیے گئے اور جو کچھ تھے بھی وہ ویدوں میں بحروں کی تعداد مختصر ہونے کی بنا پر سادہ اور مختصر سے تھے لیکن بودھ دور میں سنسکرت کی ادبی تشکیل کے ساتھ علوم وفنون کی گہرائیاں بڑھنے لگیں اور ویدوں کے معانی ومفہوم میں وسعت وپہنائی کی وجہ سے اس فن کی ضرورت تیزی سے ابھرآئی چنانچہ زبان وادب اور علوم وفنون کے اس ارتقائی دور میں قواعد کے عام اصول وضابطوں کے ساتھ عروضی قاعدے اور اصول بھی بڑی چابکدستی سے عالم ایجاد میں آنے لگے۔ پینی نے اپنی سنسکرت قواعد میں اس طرف بھی عنان توجہ منعطف کی، دوسری طرف پنگل رشی نے چھند شاستر لکھ کر ایسی مقبولیت حاصل کی کہ علم عروض پنگل شاستر کے نام موسوم ہوگیا جو بودھ عہد میں ابھرنے والی دوسری پراکرتوں کے لئے بھی مشعل راہ ثابت ہوا۔

سنسکرت ادب کے علاوہ علاقائی پراکرتوں کے ادب کو بھی اس عہد میں اُبھرنے کا اچھا موقع ملا۔ اسی بنا پر مہاتما بودھ کے حالات زندگی زیادہ تر انہی پراکرتوں کے نظمیہ ادب میں ملتے ہیں۔ اس دور کے شعرا کی فہرست اگرچہ طویل ہے لیکن اسواگھوش کا نام اس سلسلہ میں سرفہرست ہے۔ اس نے پہلی صدی عیسوی کی ابتدا میں بودھ کے حالات زندگی بڑے موثر انداز میں نظم کیے۔ عشقیہ شاعری کے فروغ کا زمانہ اگرچہ بودھ دور کے بعد کا زمانہ ہے لیکن اس دور کے آخر میں اس کو آگے بڑھنے کے کچھ اچھے موقع حاصل ہوئے چنانچہ "سپت ستی" جس کو عشقیہ شاعری کا ایک بے نظیر مجموعہ کہا جاتا ہے "ہل" نامی ایک شات واہن راجہ نے مرتب کیا تھا۔[1]

---

[1] تاریخ ادب سنسکرت

ڈرامہ

ہندوستانی ڈرامہ کو اگرچہ ویدوں جیسی عصری قدامت حاصل ہے اور جدید نظریہ کے مطابق اس کی تاریخ اتنی قدیم ہے جتنی خود باشندگان ہند کی[1] لیکن بودھ عہد میں اس کی افادیت اجاگر کر کے اس سے مختلف تہذیبی، سماجی، اصلاحی اور تبلیغی کام لئے جانے لگے، چنانچہ اشوک اعظم کے عہد میں بودھ بھکشوؤں نے مہاتما کی زندگی کے مقدس واقعات ڈرامہ کی صورت میں مشرق بعید اور جنوب مشرقی ایشیا کے گوشہ گوشہ میں پہنچائے، ان واقعات حیات کے ساتھ ہندی تہذیب و ثقافت کی جھلکیاں بھی ان علاقوں میں پہونچتی رہیں۔ اس عہد کی ابتدا میں ریاست مگدھ کی راجدھانی راج گڑھ میں ہند کا سب سے پہلا ڈرامہ کھیلا گیا اور بعض کے خیال میں بھوج پڑی علاقہ کے بھکاری ٹھاکر کے ڈرامے اولین ڈرامے ہیں اور وہی اس عہد کا اولین ڈرامہ نگار بھی ہے، بعض مبصرین کی رائے میں کنس بدھ اور بلی بدھ نام کے وہ دو ڈرامے ہیں جن کا ذکر ڈھائی سو قبل مسیح کے مشہور قواعد نویس پتانجلی نے اپنے بیش رو کاتیائن کے حوالہ سے کیا ہے۔ بعض نے اشواگھوش کو اولیں ڈرامہ نگار بتایا ہے جس کا مکمل ڈرامہ شاری پتر پرکرن اور ایک دوسرے ڈرامے کے کچھ اجزا چینی ترکستان میں دستیاب بھی ہو چکے ہیں لیکن اس سلسلہ میں بودھ کے ابتدائی دور کے شری بھاس کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جس کو بعض تذکرہ نویسوں نے ہندوستان ہی نہیں بلکہ دنیا کا اولیں ڈرامہ نویس کہا ہے۔ اس کے تیرہ[13] یا پینتیس[35] ڈراموں میں وساودتا کو جو پرتگیا یوگندھرائن کا باقی ماندہ حصہ ہے زیادہ شہرت حاصل ہوئی[2] اس فنی ڈرامہ کے علاوہ اور بھی دسوں ڈرامے صورت تصنیف میں آئے جن میں مدرا راکشس، مرچھ کٹکم، کنس بدھ، بلی بدھ اور سوپن واسوتا کو شہرت خاص حاصل ہوئی، رامل اور سومل نام کے دو مشہور ڈرامہ نویس بھی اس دور کے آخر میں گذرے ہیں۔ ڈرامائی

---

[1] مختصر تاریخ اردو ادب
[2] عہد قدیم مشرق و مغرب

تنقید اور اصول ڈرامہ پر تصانیف کے آغاز کا بھی یہی دور ہے۔ چنانچہ تاریخ کے روشن صفحات پر متعدد معیاری تصانیف کے نام نظروں کے سامنے آتے ہیں جن میں بھرت منی کی ناٹیہ شاستر کو آفاقی شہرت حاصل ہوئی۔ تنقید و تبصرہ کے پھیلاؤ اور اصول تنقید کے موجد کی حیثیت سے یہ فن ڈرامہ کا پہلا اچاریہ ہے۔ اس کامیاب تصنیف پر اچاریہ گھنجیا نے اپنی کتاب "دش روپکم" میں اس کو رُوپکوں کا مکمل ادا کار بتایا ہے، علمائے تحقیق نے اس تصنیف کو ناٹک کلا پر قاموس کی حیثیت دی ہے اور صحیح یہ ہے کہ اگر اس کو فن تنقید کی ایک اہم دستاویز کہا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا، ڈرامہ سے متعلق کسی گوشہ کو خالی اور کسی بیان کو اس میں تشنہ نہیں چھوڑا گیا ہے اور ایسے نکتے بھی بیان کئے گئے ہیں جو اداکاری کی صحیح رہنمائی کا کام دے سکتے ہیں[1]۔

بودھ دور سے پہلے ڈرامہ کے لئے عمارتی اسٹیج کا پتہ نہیں چلتا کسی کھلی اونچی جگہ پر اداکاری کے مناظر پیش کئے جاتے تھے لیکن اس عہد میں اس نے تعمیراتی شکل اختیار کرنی شروع کر دی اور اس دور کے آخر میں اس کی ساخت، طول و عرض اور تزئین میں مزید ترقی ہوئی۔ تھیٹر عام طور پر تین طرح کے ہوتے تھے مستطیل، مربع، مثلث اور ان کے ڈھانچے مختلف سائز کے ہوتے تھے، مثلث تھیٹر زیادہ تر ریہرسل اور بقیہ دو رقص و موسیقی اور اصل ناٹک کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ تھیٹر کی تعمیر میں محل وقوع کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ خارجی حدود کی ڈھانچہ بندی سنگ و خشت کے ستونوں سے ہوتی تھی لیکن اندرونی حصوں میں چوبی ستونوں کو ترجیح دی جاتی تھی[2]۔

نجوم و ہیئت

نجوم و ہیئت ہند کا قدیم ترین علم ہے، ویدوں کے آخری حصہ میں بھی اس کے اعلیٰ نظریات

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب

[2] قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

ملتے ہیں لیکن بودھ کا علمی عہد اس کو بہت راس آیا چنانچہ نجوم وہیئت پر سب سے پہلی کتاب اسی تمدنی اور علمی عہد یعنی چار سو قبل مسیح لکھی گئی ۔ اس فن پر ایسی دوسری متعدد معیاری کتابوں کا ذکر بھی تاریخی اوراق میں ملتا ہے جو مسیح سے کئی صدی قبل عالم تصنیف میں آئیں جن میں پرودھ گرگ سنگھٹا اور سری بنتی کو شہرت خاص حاصل ہوئی ۔علاوہ ازیں اس دور کی دوسرے موضوعات کی کتابوں اشولائن سوتر، پارسکر گرہ سوتر اور مانو دھرم شاستر میں بھی نجوم وہیئت سے متعلق بہت سے اہم مسائل ملتے ہیں ۔سکندری حملہ کے بعد اس فن پر تصنیف وتالیف کا کام ترقی پذیر نظر آتا ہے لیکن اس پر یونانی نظریات کی جھلکیاں بیان کی جاتی ہیں[۱]

فن طب

اس فن کی ترقی کا پتہ اشوک اعظم کے اُن کتبوں سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے جن میں انسانی علاج کے علاوہ حیوانات کے معالجہ کے طریقے اور ادویہ کے نام بھی مع خواص واثرات ملتے ہیں ۔عقاقیر یعنی جڑی بوٹیوں کے اثرات کی اس دور میں بہت کچھ تحقیق کی گئی ۔علم الاجسام اور تشریحات بدنیہ سے ہٹ کر فن جراحی کی ترقی کے لحاظ سے بھی اس دور کو خصوصیت حاصل ہے۔ ایشیا کے مختلف علاقوں میں طب ہندی کی پہونچ حقیقت میں بودھ بھکشوؤں کی رہین منت رہی ہے ۔اس دور کے اطبا، حذاقت فن کے اعتبار سے خلاصۂ روزگار تھے، مہلک امراض کی ادویہ اور طریق علاج کا ان کو پورا علم تھا[۲] مارگزیدہ کے علاج میں ان کو جو مہارت تامہ حاصل تھی اس کا ثبوت، سکندر اعظم کے سپہ سالار نیارکس وہ بیان ہے جس میں اس نے یونانی اطبار کے مارگزیدہ کے علاج سے نابلد ہونے اور ہندی اطبا کے ماہر ہونے کا اقرار کیا ہے

---

[۱] عہد قدیم مشرق ومغرب

[۲] ایضاً

کیونکہ جن یونانی سپاہیوں کو سانپوں نے کاٹا تھا وہ ہندی ویدوں ہی کے علاج سے شفایاب ہوئے تھے[۱] یہ علم سرپ ودیا کے نام سے موسوم تھا[۲] سمیات کی تحقیق خصوصاً سانپوں کے زہر کے بارے میں اس دور کے اطبا نے اپنی قوت فکر کو جس حد تک صرف کیا اس کی مثال کہیں تاریخ میں نہیں ملتی[۳]، اسی بنا پر عرب حلقوں میں ہندی ویدوں کی سمیاتی تحقیق کا درجہ بہت بلند ہے اور اس سلسلہ کی بہت سی کتابیں بغداد کے عباسی خلفاء کے زمانہ میں ترجمہ بھی ہوئیں، علم حیوانات پر بھی اس دور میں ایسی کتابیں تصنیف ہوئیں جن میں جانوروں کی عادات و خصائل اور فطرت کا جو حتمی اندازہ لگایا گیا تھا اس میں آج تک سر مو اضافہ نہ ہو سکا۔ گھوڑوں کے متعلق عربوں کی واقفیت تاریخی حیثیت رکھتی ہے، لیکن یہ معلوم کرکے تعجب ہوگا کہ اس دور کے محققین نے اس کو فنی حیثیت سے دنیا کو روشناس کرایا[۴] گھوڑوں اور شہروں سے لے کر ادنیٰ ترین پرندوں، چرندوں اور درندوں تک قسمیں، رنگ، جوانی، زمانۂ تولید، مدت حمل، عادت، فطرت، عمر، خوراک اور مسکن وغیرہ پر سیر حاصل بحثیں اس دور کی تصانیف میں ملتی ہیں[۵]۔

---

۱ اے ہسٹری آف مڈیسن

۲ البرامکہ جلد اول

۳ قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

۴ مرگ پکشی شاستر از ہنسا دیو

۵ اینشنٹ سرجیکل انسٹرومنٹس جلد اول

لووین کانفرنس کا پیغام

۱۹۷۲ء کی گرمیوں میں لووین یونیورسٹی میں منعقد ہونے والی مذہب اور امن کی یہ دوسری عالمی کانفرنس پریشاں حال اور مصیبت زدہ دنیا کے تمام مذہبی فرقوں سے براہ راست مخاطب ہونے کی آرزومند ہے۔

یہودی مذہب، بودھ دھرم، عیسائی مذہب، اسلام، ہندو مذہب، سکھ ازم، جین دھرم، زرتشتی مذہب، کنفیوشیس ازم، شنٹو ازم اور دوسرے مذاہب کے لوگ یہاں اس لئے جمع ہوئے ہیں کہ اس روح، اس حقیقت کبریٰ کو پہچان سکیں جو تمام مذاہب کی روایات میں یکساں طور پر ملتی ہے۔ خواہ ہمارا مذہب کچھ بھی ہو، ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم عالم انسانی کا ایک حصہ ہیں اور اس کے تمام مسئلے ہمارے اپنے مسئلے ہیں۔ ہمارا مذہب اس بات کا متقاضی ہے کہ ہم ان مسئلوں کے موثر اور قابل عمل حل تلاش کریں۔ ہم نے مل جل کر ان عظیم خطرات کے بارے میں سوچا ہے جو نسل انسانی اور اس کے اس مسکن کو درپیش ہیں۔ ہم نے انسانیت کے خلاف کی جانے والی ان سیاسی، سماجی اور معاشرتی بدعنوانیوں پر کڑی نگاہ ڈالی ہے جو بڑھتی ہوئی عالمی ابتری کا جزو لاینفک ہیں۔ ہم ان عظیم مسائل سے دست و گریباں رہے ہیں جو ہمارے سماج کو حل کرنے ہیں اور جس کے بغیر کسی شخص یا کسی قوم کے لئے امن، انصاف اور شرافت کی زندگی ممکن نہیں ہے۔ ہم نے اپنے [illegible] کے اتھاہ وسائل سے فائدہ اٹھا کر اس حقیقت کو محسوس کیا ہے جو ہم میں موجود ایک شاعر نے اس طرح پیش کیا ہے:

میں کانٹوں پر بھی اتنے ہی مستحکم قدموں سے چلتا ہوں
جس طرح پھولوں پر۔"

۱۹۷۰ء میں کیوٹو (جاپان) میں منعقد ہونے والی پہلی مذہب اور امن کانفرنس کے ہم ممنون احسان ہیں۔ اس کانفرنس میں تمام مذاہب اور تمام ممالک کے لئے امن اور انصاف کے قیام کی جدوجہد کا بہت بلند معیار متعین کیا گیا تھا۔ اور یہاں لووین میں ہم اگر کچھ آگے بڑھے ہیں تو وہ اسی رہنمائی کا نتیجہ ہے۔ کیوٹو میں ہم نے جو کچھ سیکھا اس میں سب سے اہم یہ دریافت ہے کہ اگر ہم میں سے ہر ایک اپنے مذہب پر ایمانداری اور یقین کے ساتھ عمل پیرا ہو تو دوسروں کے عقائد اور عبادت کا احترام ایک ناگزیر امر بن جاتا ہے۔ الگ الگ تمام مذاہب میں فرد کا احترام ضروری قرار دیا گیا ہے، اب ہم نے مل کر فرد کی اس عظمت کے بارے میں غور و فکر کیا ہے جو اس کے وجود سے کسی طرح الگ نہیں کی جا سکتی۔

ہمیں مسرت ہے کہ ایسی کانفرنسوں میں اور مستند اداروں کے مابین تبادلۂ خیال کی وجہ سے مذاہب کی متعصبانہ علیحدگی پسندی کے دور کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا گیا ہے۔ ہم نے طے کیا ہے کہ ہم سب مل کر اپنے اپنے مذہبی عقائد کی روشنی میں اور اپنے مقامی حالات کے پیش نظر انسانیت کی خدمت کریں گے۔

امن اب کوئی ایسا نصب العین نہیں رہا ہے جس کو ہم جب چاہیں اختیار کر لیں اور جب چاہیں چھوڑ دیں۔ موجودہ حالات میں امن اب ایک عملی اور فوری ضرورت بن گیا ہے کیونکہ انسان نے اتنی بے پناہ قوت حاصل کر لی ہے کہ وہ ستاروں تک پہنچ سکتا ہے یا اپنے آپ کو اور اپنے ساتھ دنیا کو تباہ کر سکتا ہے۔

دنیا کے تمام مذاہب کے پیروؤں اور امن پسندوں سے ہماری گذارش ہے کہ وہ اس بات کو ذہن نشین کر لیں کہ عالمی نیوکلیائی جنگ کو صرف ملتوی رکھنے یا وقتی طور پر اس سے بچنے میں انسانیت کا مستقبل نہیں ہے۔ عالمی طاقتوں اور ان کی ہم نوا قوموں کو دہشتی توازن نے صرف

اتنا موقع فراہم کردیا ہے کہ وہ متحد ہو کر نیوکلیائی اسلحے کی دوڑ کو ختم کریں۔ چنانچہ ہم اس بات کی پر زور سفارش کرتے ہیں کہ مذاہب عالم نیوکلیائی اسلحہ رکھنے والے ملکوں پر دباؤ ڈالیں کہ وہ ان تباہ کن اسلحوں کی تعداد کو بڑھنے سے روکیں اور ان کے ذخیروں کو کم کرنا شروع کر دیں، یہاں تک کہ ایسے تمام اسلحے توڑ پھوڑ کر ختم کر دیئے جائیں۔ ہم یہ بھی چاہتے ہیں کہ مذہبی ادارے اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالیں کہ اگر وہ نیوکلیائی اسلحہ بنانے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو وہ اسے بروئے کار نہ لائیں۔

ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ کیوٹو کانفرنس کے بعد چار سال کے عرصے میں ہم کوئی ایسا بھی طریقہ نہ نکال سکے کہ مذہبی لوگوں کو لڑائیوں اور خانہ جنگیوں کی روک تھام میں موثر رول ادا کرنے کے لئے صف آرا کیا جاسکے۔ بنگلہ دیش، مشرق وسطےٰ، شمالی آئرلینڈ، جنوبی فلپائن جنوبی افریقہ، قبرص اور ہند چینی کے علاقے وہ جگہیں ہیں جہاں نبرد آزما قوتوں میں سیاسی فیصلہ کاروں کے ساتھ مختلف مذہبی فرقوں کے بیشتر اراکین شامل ہیں۔

ہمیں یہ تسلیم کرتے ہوئے بڑا دکھ ہوتا ہے کہ جنوری ۱۹۷۳ء کا پیرس امن معاہدہ ہند چینی کی لڑائی ختم کرنے میں ناکام رہا اور مایوس کن "امن" کے قیام کے بعد بھی ہزاروں جانیں جا چکی ہیں۔ ویٹ نام کے بدھ مذہب کے پیروؤں کے اس نعرے کو ہم سمجھتے ہیں اور اس کی قدر کرتے ہیں کہ "اپنے بھائیوں پر گولی مت چلاؤ"۔

جن علاقوں میں اب بھی لڑائی جاری ہے وہاں کے مصیبت زدہ لوگوں سے ہمیں پوری ہمدردی ہے اور اُن سے اور اُن کی حکومتوں سے ہماری اپیل ہے کہ وہ اپنے مسئلوں کے حل کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کریں اور اپنے جھگڑوں کو باہمی گفت وشنید، مفاہمت اور ثالثی کے ذریعہ حل کریں اور اپنے یہاں ضروری سیاسی، معاشی، سماجی اور اخلاقی تبدیلیاں لانے کے لئے ایسے طریقے اختیار کریں جو انسانی زندگی کے احترام اور انسانیت کے روشن مستقبل کے اعلیٰ تصور سے مطابقت رکھتے ہوں۔

تشدد کے استعمال کے سلسلے میں صاحب ضمیر مذہبی لوگوں کا جو بھی فیصلہ ہو، مذہبی لوگوں سے ہماری درخواست ہے کہ وہ سماج میں ہر قسم کے تشدد کو کم کرنے کی مسلسل جدوجہد کریں اور مسائل کے پرامن حل کو اپنا اولین مقصد بنائیں۔

ہمارے بیشتر مذاہب کے پیروؤں میں ایسے لوگوں کی تعداد حال میں بڑھی ہے جو قتل وغارت اور جنگوں کے خلاف اپنی آواز بلند کر رہے ہیں۔ ہم تمام مذاہب کے مستند اداروں سے استدعا کرتے ہیں کہ وہ اس الہامی اشارے کو نظرانداز نہ کریں کہ "اگر انسانوں نے لڑائیاں نہ ختم کیں تو لڑائیاں نسل انسانی کو ختم کر دیں گی۔"

"آزادی اور ترقی کے معنی ہیں امن"

امن تمام مذاہب کے نزدیک ایک اعلیٰ قدر ہے۔ یہ عبارت ہے انفرادی اور سماجی زندگی کے ایسے تصور سے جو تمام پیغمبروں اور مصلحوں کے بقول عدم تصادم کی صورت حال سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ ہمارے روشن ضمیروں نے جس دنیا کا تصور پیش کیا ہے وہ اپنی صحت مندی، ہمہ گیری، حقیقی انصاف پسندی اور کائنات سے ہم آہنگی کی وجہ سے ایک ایسی دنیا ہے جہاں جنگ ناپید ہے۔ چنانچہ جو لوگ واقعی امن عالم کے خواہاں ہیں انھیں سب سے پہلے ان روحانی ضوابط پر سختی سے عمل پیرا ہونا چاہیئے جن سے ان کے قلب کو سکون ملے، ان کے خاندانوں کے اندرونی اختلافات دور ہوں، ان کے شہروں میں امن و امان قائم ہو، عالم فطرت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا ہو، انھیں خود اپنے آپ پر قابو حاصل ہو اور وہ اپنی حریفانہ قوتوں کو مفید اور نتیجہ خیز راستوں پر ڈال سکیں۔ وہ غلامی کو خواہ وہ کسی شکل میں ہو ہرگز گوارا نہ کریں اور آزادی کے ساتھ اپنے بھائی بندوں اور اپنے معبود حقیقی کی خدمت کے لئے خوشی سے تیار رہیں۔

اب ہم اس بات کو سمجھتے ہیں ...... انسانی آزادی، معاشی ترقی اور عالمی امن ایک سہ طرفی عمل ہے۔ جو لوگ خود آزاد ہو جاتے ہیں وہ آزادی حاصل کرنے میں دوسروں کی

مدد کر سکتے ہیں۔ جو لوگ حقیقتاً آزاد ہوتے ہیں ان کا سماج پیدا آور اور معاونت پسند ہوتا ہے، وہ اپنے ہمسایوں کا استحصال نہیں کرتے اور نہ اُن پر اپنا تسلط قائم کرتے ہیں۔ آج دنیا کے بسنے والوں کو ایسی ہی بنیادی آزادی، ایسی ہی حقیقی ذاتی ترقی اور ایسے ہی ہم آہنگ اور پرامن نظام عالم کی طرف گامزن ہونے کی ضرورت ہے۔ جابرانہ نظام، منتخب حکمراں طبقے اور نجی یا سرکاری بین الاقوامی معاشی تنظیمیں عوام کے خود اپنے مستقبل کو سنوارنے اور اس کے لئے جدوجہد کرنے میں مانع ہیں۔ ہم تمام مذاہب کے ماننے والوں کی ہمت افزائی کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف اپنے بلکہ نزدیک اور دور کے دوسرے بھائیوں کو اس بات پر آمادہ کریں کہ وہ ثابت قدمی کے ساتھ اپنی مکمل آزادی اور ترقی کے لئے جدوجہد کریں۔ ہم خاص طور سے ان مذاہب سے درخواست کرتے ہیں جنھیں دنیا کی طاقتور قوموں میں مقام حاصل ہے، خواہ وہ سرمایہ دار ممالک ہوں یا اشتراکی ممالک، کہ وہ جرارت مندی کے ساتھ عمل کریں اور افریقی، لاطینی اور ایشیائی ممالک پر سے ہر قسم کے تسلط کو ختم کریں چاہے یہ تسلط خود ان کی حکومتوں کا ہو یا ان کے معاشی اور کلچرل اداروں کا۔ ہم مذہبی لوگوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ خوشحال ملکوں کی منافع خوری اور ترقی پذیر ملکوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی مذمت کریں، اس نسلی جبر کے خلاف آواز بلند کریں جو جنوبی افریقہ کی دولتمند اقلیت نے وہاں کی سیاہ فام اکثریت پر روا کر رکھا ہے اور معاشی اور فنی امداد، تجارت اور سرمایہ کاری کے ایسے طریقوں کی حمایت کریں جن سے وہاں کے عوام کو اپنے ڈھنگ سے ترقی کرنے میں مدد ملے۔

نسل انسانی کی متوازن ترقی کی مذہبی ذمہ داری کے پورے احساس کے ساتھ ہم تمام مذاہب کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ ایسی سماجی، معاشی پالیسی اور اضافۂ آبادی سے متعلق ایسا طریقہ اختیار کریں جن سے ہر بچے کو پوری عزت اور پورے مواقع حاصل ہوں اور اس ماحول کا پورا تحفظ ہو سکے جس پر آدمی کی اور نسل انسانی کی بقا کا انحصار ہے۔

انسانی حقوق اور مذہبی آزادی

امن کو ان علاقوں میں سب سے زیادہ خطرہ ہے جہاں حکومتیں صرف طاقت اور مارشل لا کے بل پر قائم ہیں، جہاں انسانی حقوق کی میثاق کو صرف برائے نام تسلیم کیا جاتا ہے یا کھلم کھلا اس کی خلاف ورزی کی جاتی ہے۔ ایسے ملکوں میں اختلافات دور نہیں ہوتے، دب جاتے ہیں اور ہر وقت اِس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ انسانی حقوق کی بحالی کے لئے جو کوششیں ہو رہی ہیں وہ تشدد کی صورت نہ اختیار کرلیں۔ اقوام متحدہ کے چارٹر میں اس حقیقت کا اعادہ کیا گیا ہے کہ امن کی خواہش اور بنیادی انسانی حقوق ان دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ایک کے بغیر دوسرے کا حصول ممکن نہیں ہے۔ اقوام متحدہ کے چارٹر کا یہ اعلان بلند ترین مذہبی تصور سے ہم آہنگ ہے۔

پس ہم معاشرے کے مذہبی لوگوں سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس کی دعا کریں اور اس پر نظر رکھیں کہ ان کی حکومتیں ایسی پالیسی اپنائیں جس سے روح انسانی آلودہ نہ ہو اور انسان کی مادی اور تہذیبی بہبود کی ضمانت ہو سکے۔ جن مقامات پر مذہبی معاشروں کو شہری اور سیاسی آزادی حاصل نہیں ہے یا جو سماجی، معاشی اور تہذیبی حقوق سے محروم ہیں، ہم ان کے ساتھ ہیں اور ان کے آزادی کے مطالبے کی حمایت کرتے ہیں۔

مذہبی اداروں کو اگر واقعی معاشرے کی حقیقی خدمت اور رہنمائی کا کام انجام دینا ہے تو انھیں مادی قوتوں سے بالکل آزاد ہونا چاہیئے اور کلی طور پر صرف اس "صداقت مطلق" پر بھروسہ کرنا چاہیئے جو انھیں عالم وجود میں لائی ہے۔ چنانچہ ہم تمام مذہبی اداروں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اُن ہیئت یا مضر وابستگیوں سے آزاد کرائیں جو انھیں عام انسانی آزادی کی جد و جہد میں شریک ہونے سے روکتی ہیں۔ مذہبی معاشروں کو خود اپنی سماجی تنظیم کی سالمیت کو برقرار رکھتے ہوئے اُن تمام لوگوں کے ساتھ اشتراک کرنا چاہیئے جو خلوص

کے ساتھ اپنے علاقوں میں یا دوسرے مقامات پر انصاف، امن اور انسانی حقوق کے لئے جدوجہد کر رہے ہیں۔

جہاں تک مذہبی معاشروں کی داخلی زندگی کا تعلق ہے، ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ تعلیم کا کام کرنے والوں کی ہمت افزائی کی جائے کہ وہ نوجوانوں کی روحانی اور اخلاقی تعلیم کے پروگرام میں قیام امن کی جدوجہد اور حصول امن کے طریقوں کو خاص طور سے شامل کریں۔

اقوام متحدہ اور اُس کی مخصوص ایجنسیوں نے انسانی وقار کو بڑھانے کے لئے عالمی محاذ پر بہت سے ایسے کام شروع کر رکھے ہیں جن کا درس ہمارے روشن ضمیر مذہبی رہنما دیتے آئے ہیں۔

وہ مذاہب جن کی اس کانفرنس میں نمائندگی ہے اور جن کے خود مختار ادارے دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ہیں، انھیں دنیا میں امن و انصاف کے قیام کے لئے اقوام متحدہ کی مدد کرنی چاہیئے۔

ہم تمام مذہبی معاشروں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ اپنی حکومتوں پر زور دیں کہ وہ ان معاہدوں اور ضوابط کی تصدیق کریں جن کے بغیر قوموں کی زندگی میں اقوام متحدہ کے معیاروں کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے۔ ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ معاشرے خود اپنے علم اور عمل کے ذریعے اور اپنی حکومتوں کے ذریعے اقوام متحدہ کو مضبوط بنائیں۔

کیا بیچارگی کی ہلاکت ناگزیر ہے؟

اس وقت عالم انسانیت ایک خطرناک صورت حال سے دوچار ہے۔ ماحولی آلودگی نے نیوکلیائی خطرے کو اور اجاگر کر دیا ہے۔ اب فوری تباہی اور ہلاکت کے ساتھ انسان کے [illegible] ہلاکت کا بھی خطرہ ہے جو اس زمین کی گھٹن، آلودگی اور ان کے قدرتی وسائل کے خاتمے کی وجہ سے بتدریج اور آہستہ آہستہ واقع ہو سکتی ہے۔ اس بڑھتے ہوئے احساس نے کہ انسان اور قدرت کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنا دنیا میں امن و انصاف کی جدوجہد کا ایک لازمی حصہ ہے، ہماری کانفرنس کے کاموں کو ایک وسیع تر میدان فراہم کر دیا ہے۔

ہمارے مذاہب قدیم زمانے سے دنیا کی تمام چیزوں کی ہم انحصاری سے واقف رہے ہیں۔ اب ہم اس حقیقت سے اور بھی زیادہ واقف ہو گئے ہیں کہ نسل انسانی کو قدرتی دنیا سے برسرپیکار نہ رہنا چاہئے بلکہ دونوں کے درمیان گہری ہم آہنگی ضروری ہے۔ ہم مذاہب عالم سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اپنے پیرووں میں تخلیق کے بِرّ نہاں کے لئے احترام کا جذبہ پیدا کریں اور انھیں نجی اور سماجی زندگی میں ضبط نفس کی تعلیم دیں۔

اُن تمام مردوں اور عورتوں کو، جن کے اندر مذہبی جذبہ موجود ہے، عالم انسانیت کے سامنے ایک ایسی سادہ زندگی کی روشن مثال رکھنی چاہئے جس میں مادّی ضروریات کم سے کم ہوں اور جس کی خوشی کا سرچشمہ روحانی، تہذیبی اور حسن پسندی کے مشاغل ہوں۔

لیکن ماحولی بحران کے عالمی چیلنج کے مقابلے کے لئے عالمی پیمانے پر فنی اور اصولی تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے۔ مسائل بیک وقت سائنسی بھی ہیں اور معاشی، سیاسی اور اخلاقی بھی۔ ہمیں روحانی نقطۂ نگاہ سے نہ صرف اُس قدرتی ماحول کو جانچنا چاہئے جو ہمیں ورثہ میں ملا ہے بلکہ اُس مصنوعی ماحول کا بھی جائزہ لینا چاہئے جو ہماری اپنی تخلیق ہے۔ مذہبی لوگ جو اپنی ذاتی زندگی میں قدرت کے حقوق کا احترام کرتے ہیں انھیں شہری اور کارکن ہونے کی حیثیت سے ماحولی اخلاقیات کا ایک نیا سماجی تصور پیدا کرنے میں شریک ہونا چاہئے۔ انھیں سائنس دانوں، سرکاری منصوبہ کاروں، صنعت کاروں اور رائے عامّہ بنانے والے تمام لوگوں کے ساتھ مل کر جدید تہذیب کے لئے ایک ایسا لائحہ عمل ترتیب دینا چاہئے جس سے قدرتی ماحول کا تحفظ ہو سکے اور عام زندگی بہتر بنائی جا سکے۔ اس عظیم مقصد کے حصول کے لئے ہر فرد اور ہر قوم کی پیدا آوری کی استعداد کو پورے طور پر بروئے کار لانا ہوگا تاکہ دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کو سماجی انصاف فراہم کرنے کی ہماری کوشش پوری ہو سکے۔

دنیا کے مذہبی معاشروں سے ہم اپیل کرتے ہیں کہ وہ عالمی شہریت کا احساس پیدا کریں اور قوموں کے درمیان یگانگت بڑھائیں تاکہ خوراک، انرجی اور بقا کی دوسری مادّی اشیاء

کی منصفانہ تقسیم ہو سکے جنھیں ہماری دنیا ہمیں فراہم کرتی رہے گی بشرطیکہ ہم بھی اس کی عزت کریں اور اس سے محبت کریں۔ کائنات میں اب تک ایسی دنیا کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔

ہم دعا کرتے ہیں کہ وہ روحانی جذبہ جو اس کانفرنس کے پیچھے کارفرما رہا ہے، دنیا کے اُن تمام خداپرستوں کے قلوب کو گرما دے جو اس پیغام کو کلیساؤں، گرودواروں، مسجدوں اور مندروں کے روحانی ماحول میں سنیں۔ خدا کرے کہ جب وہ اپنے ہم مذہبوں سے مخاطب ہوں تو ہمارا یہ پیغام اُن کا اپنا پیغام بن جائے۔ خدا کرے کہ ہمارا یہ پیغام وہ لوگ بھی سُن سکیں جن کے ہاتھوں میں اقتدار اور حکومت ہے۔

تعارف وتبصرہ

[تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

ادب (فارسی) دوماہی شمارہ چہارم، پنجم وششم سنہ ۴۳-۱۹۴۲ء، کابل یونیورسٹی، افغانستان

ہمارے ملک میں فارسی ایرانی حکمرانوں اور ایرانی شعراء اور فضلا کے توسط سے آئی اور ہندوستانی فارسی ادب کی تاریخ میں نہ صرف ایرانی شعراء کی پیروی کو باعث افتخار سمجھا گیا ہے بلکہ فارسی دانی کے لئے ایرانی النسل ہونا بھی امتیازی شان کی بات جانی گئی۔ سلاطین کے دربار اور اُمراء کی مجالس ایرانی شعراء کے ہجوم سے پُر نظر آتی ہیں جس میں کوئی ان کی برابری نہیں کرسکتا اور خود یہاں کے ہندی نژاد فضلا، شعراء، مورخین، انشاء پرداز اگرچہ فارسی زبان وادب کو معراج کمال پر لے گئے مگر ان کو ایران میں کوئی مرتبہ حاصل نہ ہوسکا ہاں "سبک ہندی" کی ایک نئی اصطلاح ضرور وجود میں آگئی۔ "سبک ہندی" کے پرستاروں نے انوری، خاقانی، عطار، رومی، فردوسی، سعدی، حافظ، خیام کی نہ صرف تقلید کی، ان کی زمین میں کہنا اور لکھنا اپنا فرض سمجھا بلکہ ان کی تعریف وتوصیف میں صفحے کے صفحے سیاہ کردئے مگر ایران میں کم ایسے فضلا اور مصنفین گزرے ہیں جنھوں نے خسرو، بیدل، غالب اور اقبال کو قابل اعتنا سمجھا ہے۔

کابل یونیورسٹی کے دوماہی رسالہ ادب نے ایران کی اس روایت کو باطل کیا ہے اور اکثر و بیشتر ایسے مضامین آجایا کرتے ہیں جو نہ صرف ہندوستان میں فارسی ادب اور تاریخ سے متعلق ہوتے ہیں، اُن کے ترجمے ہوتے ہیں بلکہ بسا اوقات یہاں کے شعراء اور اُن سے متعلق ادب اور شعر پر تنقیدی اور تحقیقی مقالات ہوتے ہیں۔ شمارہ چہارم نومبر سنہ ۱۹۴۳ء میں علی حیدر لطیب کا ایک مقالہ بعنوان

"چند سطر شتابندہ بر سایہ روشن ادب ودی در سرزمین جادوئی ہند" اس کی تازہ مثال ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے ہندوستان کی قدیم تاریخ، مذہب اور تمدن کی بحث سے ابتدا کی ہے اور ہندوستان میں غزنوی کی آمد سے لے کر برطانوی عہد تک کی فارسی ادب، تاریخ اور شاعری کا جائزہ لیا ہے جس میں مشاہیر شعراء، تذکرہ نگار اور مورخین کا عہد بعہد ذکر کیا ہے۔ اس تذکرہ میں انھوں نے افغانستان کی تاریخی حیثیت کو بھی واضح کیا ہے کہ ہندوستان سے اس کا کتنا قدیم رشتہ ہے اور افغانستان نے ہندوستان میں فارسی ادب کی آبیاری اور نشونما میں ایرانی حکمرانوں اور فاضلوں کے ساتھ ایک گذرگاہ اور رشتہ کا فرض انجام دیا ہے۔ اس کوشش میں ابتدا بابر نے کی ہے جو اپنے ساتھ کابل سے آتش قندھاری، زین الدین وفائی اور نادر سمرقندی کو لایا تھا۔ تزک بابری میں اکیسٹھ اشعار فارسی کے ہیں۔ بابر، ہمایوں اور اکبر کے کئی اشعار اس مضمون میں نقل کئے گئے ہیں جو بالکل نئے ہیں۔ اگرچہ یہ مقالہ محنت سے لکھا گیا ہے مگر دراصل اس میں اخیر حصہ کا مواد جواہر لال نہرو کی کتاب کے فارسی مترجم محمود تفضلی اور علی اصغر حکمت کی کتاب "سرزمین ہند" کا رہین منت ہے۔ اسی مضمون میں نہ جانے کیسے مقالہ نگار نے اسد اللہ خاں غالب اور مومن خاں مومن کو ایک سمجھ لیا ہے اور اسد اللہ خاں مومن لکھا ہے۔

اسی شمارہ میں علی گڈھ یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کے استاد اقتدار حسین صدیقی کے مقالے "افغان ہندستان میں" کا ترجمہ "افغانان در ہند" شیر شاہ سوری و باز ماندگانش کے نام سے چھٹی قسط میں شائع ہوا ہے۔ یہ ترجمہ پوہنمل حمید اللہ امین کا ہے اور سور افغانوں کی تاریخ، ہندوستان میں ان کے دور حکومت اور اس کے اثرات سے افغانستانیوں کو معلومات فراہم کرتا ہے۔ اسی شمارہ میں شاہزادہ محمد دارا شکوہ کی معروف ترین تصنیف حسنات العارفین کا بھی ذکر ہے جسے دکتور سید محمد رہین نے دوسرے مستند قلمی نسخوں کی تطبیق کے بعد اپنے فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے، اور قابل ذکر تحقیق یہ کی ہے کہ دارا شکوہ کن صوفیوں سے متاثر ہو کر ایسی کتاب لکھنے پر قادر ہوا۔ ساتھ ہی تصوف کی ایسی اصطلاحات بھی لکھی ہیں جو ہجویری، سنائی اور مولانا روم کے ہاں استعمال ہوئی ہیں۔

شمارہ پنجم اور ششم ایک ہی میں شامل ہیں اور اس میں قابل ذکر مضمون ڈکتور اسداللہ حبیب کا ہے اور "بیدل شناسی در اتحاد شوروی" اس کا عنوان ہے، ہمارے یہاں بیدل کو پڑھا گیا ہے، ان پر مضمون نویسی جاری ہے، غالب نے نہ صرف ان کی طرز میں ریختہ لکھنے کو قیامت سے تعبیر کیا ہے بلکہ "رنگ بہار ایجادیٔ بیدل" کو پسند بھی کیا ہے۔ اقبال نے بھی بیدل کی عظمت کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن زیر نظر مقالہ میں بیدل کو جس طرح جمہوریہ روس میں پڑھا اور پہچانا گیا ہے اس نہج پر ہم لوگوں نے بیدل کو پڑھا ہی نہیں۔ صرف ان کو وحدۃ الوجودی مانا گیا اور سنگلاخ زمینوں میں طبع آزمائی کا موجد سمجھا گیا جب کہ اشتراکی روس میں جاگیردارانہ نظام کے خلاف طبقۂ عمومی سے بیدل کو حمایت ہے اور اپنے کلام میں وہ جمہور کی بقاء، جدوجہد اور آزادی کے لئے استعماریت سے نبرد آزما ہیں۔ بیدل کی زندگی کے مختلف ادوار، مسلک، تصنیفات اور دوسرے آثار سے متعلق ازبکستان اور تاجکستان میں بڑا کام ہوا ہے جس میں احمد مخدوم دانش، ابراہیم مومن اُف، عالم جان ادریسی، میاں بوزورگ، م۔ رحیمی، ہاتی الیاس نظام الدین، میرزا شکور وف اور صدر الدین عینی جیسے ممتاز محققین نے بار بار مقالے لکھے ہیں۔ ان میں صدر الدین عینی کا نام قابل ذکر ہے جنھوں نے 'بیدلیات' کے موضوع پر وہاں لکھنے پڑھنے والوں کا ایک مکتب فکر پیدا کر دیا ہے۔ صدر الدین عینی کی فاضلانہ اور محققانہ کوششوں کا اعتراف مشہور یورپین اسکالر جین ریبکا نے اپنی گرانقدر اور شہرہ آفاق کتاب تاریخ ادبیات ایران میں تفصیل سے کیا ہے۔ یہ مضمون ہر اس طالب علم کو پڑھنا چاہئے جس کو بیدل سے واقفیت اور دلچسپی ہے۔ اسداللہ حبیب نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ آج بیدل پر نہ صرف ڈاکٹریٹ کی سند دی جا رہی ہے بلکہ ماسکو میں نئی نسل کی پرورش میں بیدل کے افکار اور خیالات کی ترویج و اشاعت کا بھی دخل ہے۔ کا ندیدی فلسفہ سے بیدل کے فلسفہ کو مطابقت دی جا رہی ہے اور بیدل کی غزلیں روسی زبان میں ترجمہ کی جا رہی ہیں۔

افغانستان کی فارسی ایران کی فارسی سے مختلف ہے اگرچہ تحریر میں بہت واجبی فرق ہے۔

بعض اصطلاحات اور الفاظ واضح طور پر مختلف ہیں۔ آج بھی افغانستان میں فارسی نہیں بلکہ دری کہتے ہیں۔ اس رسالے سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیمی اداروں اور شعبوں کے نام ایرانی فارسی سے بالکل مختلف ہیں جو ہم جیسوں کے لئے بالکل اجنبی ہیں، مثلاً دری میں دانشگاہ کو پوہنتون اور فاکولتہ کو پوہنحیٔ کہتے ہیں۔ وعلیٰ ہذالقیاس۔ ہم لوگ قدیم ایرانی فارسی اور جدید فارسی کی طرف زیادہ راغب ہیں۔ کیا ہی اچھا ہو کہ افغانی دری سے بھی واقفیت پیدا کی جائے کیونکہ افغانستان سے ہمارے سیاسی، تہذیبی اور ادبی تعلقات رہے ہیں، افغانی دری کا مطالعہ فارسی ادب وتاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوگا۔

(شعیب اعظمی)

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI-110025

جائزے

جلد ۷۰	بابت ماہ دسمبر ۱۹۷۴ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبد اللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی • مطبعہ: یونین پریس دہلی • ٹائٹل: رویال پریس دہلی

شذرات

پچھلے دو ماہ میں ہم بہت سی قومی اور بین اقوامی شہرت رکھنے والی شخصیتوں سے محروم ہو گئے۔ ان میں سے کوئی مدبر اور سیاست کار تھا، کوئی سماجی خدمت گذار اور کوئی ادیب وشاعر اور موسیقار۔ ۶ر اکتوبر کو دی کے کرشنا مینن رخصت ہو گئے، ۱۰ر اکتوبر کو بہزاد لکھنوی، ۲۶ر اکتوبر کو مردولا سارا بھائی۔ ۳۰ر اکتوبر کی رات میں ملکۂ غزل بیگم اختر بعمر ۶۰ سال، ۲۵ر نومبر کو یوتھاں بعمر ۶۵ سال اور آج یکم دسمبر کو جب میں یہ شذرات لکھنے بیٹھا تو صبح کی خبروں میں ریڈیو نے مسز سچیتا کرپلانی کی وفات کی خبر سنائی۔ دو ماہ سے بھی کم مدت میں اتنی زیادہ اور اتنی اہم شخصیتوں کی خدمات اور رہنمائی سے محروم ہو جانا کوئی معمولی حادثہ نہیں ہے، اس پر جتنا بھی رنج وغم کیا جائے کم ہے۔

یوتھاں پہلے شخص ہیں جنھیں جواہر لال نہرو اوارڈ دیا گیا تھا، انھوں نے دس سال تک اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کی حیثیت سے انسانیت اور امن عالم کی خدمت اور دنیا کی قیادت کی۔ مرحوم کو ۱۹۶۱ء میں ایسے نازک موقع پر اقوام متحدہ کا سکریٹری جنرل منتخب کیا گیا جب ڈاگ ہیمرشولڈ کی شہادت کے بعد یہ عہدۂ جلیلہ خالی ہو گیا تھا اور دنیا کی بڑی طاقتوں کا کسی ایک شخص پر اتفاق نہیں ہو رہا تھا، پہلے وہ ایک سال کے لیے عارضی طور پر سکریٹری منتخب ہوئے اور ان کی غیر جانبداری اور غیر معمولی ہردلعزیزی کی بنا پر انھیں مستقل طور پر پانچ سال کے لئے مقرر کر دیا گیا اور ۱۹۶۶ء میں جب ان کے عہدے کی مدت ختم ہوئی تو ان کی مخلصانہ خدمات، چھوٹے بڑے تمام ممالک میں مقبولیت اور چھوٹی بڑی دونوں طاقتوں کے معتمد علیہ ہونے کی وجہ سے انھیں مزید پانچ سال کے لیے سکریٹری جنرل منتخب کیا گیا۔ موصوف کے

۱۰ سالہ عہد میں ہند چینی، کانگو، کیوبا اور مغربی ایشیا کے سیاسی مسائل کی وجہ سے بار ہا امن عالم خطرے سے دوچار ہوا، مگر ان کے تدبر اور مخلصانہ کوششوں کی وجہ سے یہ خطرہ ٹل گیا۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۷۱ء کو اس عہدۂ جلیلہ سے ریٹائر ہونے کے بعد، برما کے بعض سیاسی اسباب کی بنا پر، وطن واپس جانے کے بجائے، مستقل طور پر نیویارک کے ایک شمالی علاقے میں بس گئے، وفات کے وقت وہ اپنی سرگذشت لکھنے میں مشغول تھے۔

جناب وی کے کرشنا مینن کی وفات سے ایک مخلص، ذہین، ترقی پسند اور بین اقوامی شہرت کے مدبر اور ایک عظیم مقرر سے ملک محروم ہو گیا۔ ان کے انتقال پر ملک کی وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی نے بالکل صحیح فرمایا کہ مینن کی وفات سے ایک آتش فشاں سرد پڑ گیا۔ اپنی پچاس سالہ خدمات کے دوران کرشنا مینن نے جس حق گوئی اور بے باکی، جرأت اور ہمت اور اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں، کشمیر کے مقدمے کے سلسلے میں جس قانونی قابلیت اور شاندار خطابت کا ثبوت دیا ہے وہ ہمیشہ یاد رکھا جائے گا، وہ کٹر سامراج دشمن اور امریکا کے مخالف تھے، اس کے علاوہ ملکی سیاست میں ان کا رویہ انتہائی بے لوچ اور غیر مصالحانہ تھا، اس کی وجہ سے ان کی ذات متنازع فیہ بن گئی تھی، مگر ان میں بہت سی خوبیاں تھیں جن کی وجہ سے وہ پنڈت جواہر لال نہرو کو بہت عزیز تھے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد، ملک کے اندر اور ملک کے باہر جو تاریخ ساز رول ادا کیا ہے اور ملک و قوم کا سر جس طرح اونچا اور اس کا وقار بلند کیا ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے اور اس کی وجہ سے وہ ہمیشہ یاد رکھے جائیں گے۔

مردولا سارا بھائی ایک کروڑ پتی صنعت کار کی لائق صاحبزادی تھیں۔ وہ چاہتیں تو بڑے عیش اور آرام کی زندگی بسر کر سکتی تھیں، مگر انھوں نے قوم و ملک کی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا اور اس راہ میں جو بھی مشکلات اور تکلیفیں پیش آئیں انھیں مردانہ وار خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت

کیا۔ ان کی خدمات میں سب سے زیادہ شاندار اور روشن کارنامہ وہ ہے جسے انھوں نے تقسیم کے بعد اغوا شدہ عورتوں کی بازیابی کے سلسلے میں ہندوستان اور پاکستان میں انجام دیا، اس راہ میں نہ صرف یہ کہ اپنی بے تحاشا دولت صرف کی، آرام و آسائش قربان کی، بلکہ بارہا جان بھی خطرے میں ڈالی، اس کے بعد دلی کے قرب وجوار میں مسلمانوں کی آبادکاری کے لیے بھی جان توڑ کوشش کی اور سرکاری ملازموں اور متعصب اشخاص سے نپٹنے میں بڑی جرأت اور ہمت کا ثبوت دیا۔ نیز شیخ عبداللہ کی حمایت میں جس حق گوئی، بیباکی اور عزم مصمم کا ثبوت دیا، اس کی موجودہ دور میں کوئی اور مثال مشکل سے مل سکے گی۔ وہ بنیادی طور پر قوم پرور تھیں اور کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کی ممبر اور جنرل سکریٹری رہ چکی تھیں، مگر شیخ عبداللہ کی حمایت میں ان باتوں کا لحاظ بھی انھوں نے اپنی حق پرستی کے خلاف سمجھا

مرحومہ کو جامعہ، جامعہ کے لوگوں اور پروفیسر مجیب صاحب سے بڑا لگاؤ اور محبت تھی، وہ اپنی سماجی خدمات میں ان سے مشورہ اور علمی و تعلیمی کاموں میں مدد لیتیں۔ افسوس کہ ایک مخلص اور بے لوث خدمت گذار، نڈر اور بے خوف خاتون کی خدمات سے ہمارا سماج محروم ہو گیا۔

بیگم اختر کو، ہندوستانی کلاسیکل موسیقی میں بہت ممتاز اور اونچا مقام حاصل تھا اور وہ اپنے دور کی عظیم ترین گلوکار تھیں، ان کی آواز بڑی مترنم اور دلکش تھی، ویسے تو وہ ٹھمری اور دادرا بھی خوب گاتی تھیں، مگر غزل اتنی عمدہ پڑھتی تھیں کہ ملکۂ غزل کہلائیں، ایک ماہر فن نے کہا ہے کہ ایسے فنکار صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ انھوں نے اپنی فنی مہارت اور آواز کی دلکشی سے صرف اپنے آرٹ ہی کی خدمت نہیں کی، ملک اور اردو زبان کی بھی کی۔ صوبہ بہار میں جب زبردست اور تباہ کن زلزلہ آیا تھا تو اس وقت ان کی شہرت بام عروج پر نہیں پہنچی تھی، مگر پھر بھی بہار ریلیف فنڈ کی امدادی مہم کو کامیاب بنانے میں ان کے گانوں سے بڑی مدد ملی، اسی طرح ہند و پاک جنگ کے موقع پر بھی مرحومہ کی خدمات حاصل کی گئیں، ان کی آواز اور شہرت کے سہارے اردو غزل گھر گھر پہنچی اور اس کی ہر دلعزیزی میں اضافہ ہوا، غالب کی غزلوں کو کامیابی کے ساتھ گانا بڑا مشکل کام ہے، مگر بیگم اختر جب غالب

کی غزلیں گاتی تھیں تو ان میں بھی وہی لطف آتا جو مومن اور میر کی غزلوں میں۔ بیگم اختر نے ہندوستان کے تہذیبی اور ثقافتی سفیر کے فرائض بھی انجام دئے۔ وہ بارہا بیرونی ممالک کے دورے پر گئیں اور اپنی موسیقی اور گلوکاری سے ملک کا سر اونچا کیا۔ غرض مرحومہ میں بڑی خوبیاں تھیں اور ایسی خوبیوں کے لوگ کبھی نہیں مرتے۔

سچیتا کرپلانی نے جنگ آزادی میں بھی حصہ لیا تھا اور وہ ایک مخلص سماجی اور سیاسی کارکن تھیں۔ قانون ساز اسمبلی اور پارلیمنٹ کے ممبر، کانگریس کے جنرل سکریٹری اور اتر پردیش کے وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی خدمت کی، آخر زمانے میں ان کے سیاسی موقف میں استقلال اور استحکام نہیں تھا، مگر انھوں نے ملک و قوم اور ہندوستانی سماج کی جو خدمت کی ہے وہ ہمیشہ یاد رکھی جائے گی۔

بہزاد لکھنوی بنیادی طور پر نعت گو شاعر تھے۔ وہ سرکاری ملازم تھے اور دوسرے سرکاری ملازموں کے ساتھ تقسیم کے بعد پاکستان چلے گئے۔ ان کے نعتیہ کلام میں خلوص اور آواز میں سوز و گداز تھا، سنہ ۳۹ء میں پہلی مرتبہ میں ان سے ملا اور جامعہ کالج کی انجمن اتحاد میں انھیں اپنا کلام سنانے کی زحمت دی تو یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان کے گلے میں دھجی لٹکتی رہتی تھی اور جب کلام سناتے تو ان کے دونوں ہاتھ دھجی سے مصروف ہو جاتے، وہ سماں بڑا عجیب اور اثر انگیز ہوتا، پوچھنے پر معلوم ہوا کہ اگر وہ دھجی نہ ہو تو چاک گریباں کی نوبت آ جاتی۔ نعت کے تین شعر ملاحظہ ہوں:

کعبہ کی زمیں اور ہے طیبہ کی زمیں اور — اللہ رے کیوں نہ جھکے میری جبیں اور
مجھ کو تو مدینہ کا ہر اک ذرہ ہے فردوس — زاہد کے لیے ہو گی کہیں خلد بریں اور
بس حسرتِ طیبہ ہے مری زیست کا حاصل — دل میں نہیں ارماں کوئی بہزادِ حزیں اور

خدا مرحوم کو اپنی رحمتوں سے نوازے۔

جلالی شاہجہانپوری

بودھ عہد کی ترقیاں

تہذیب وثقافت اور صنعت وتجارت

(دوسری اور آخری قسط)

سنگ تراشی اور سنگی مصوری کے لحاظ سے بھی یہ دور ایک خصوصیت کا حامل ہے، فنون لطیفہ پر یونانی اثرات کی جھلکیوں کی بنا پر بعض محققین فن نے اس دور کی سنگ تراشی کو گاندھارطرز کے نام سے موسوم کیا ہے، بودھ دور کی مشہور یونی ورسٹی تکش شلا کی تعمیر بھی اسی طرز تعمیر کا نمونہ بتائی جاتی ہے[1]

حقیقت میں سنگی نقاشی کی ابتدا ہر ملک میں مذہبی جذبات کے زیر اثر ہوئی اسی بنا پر مصر و یونان بابل و روما اور ہند قدیم کی نقاشی میں ایک ہی تخیل اور ایک ہی جذبہ کار فرما نظر آتا ہے، ہاں مذہبی تخیلات کا اختلاف اور ماحول کا تضاد اس میں ضرور نمایاں رہا، اور ہند کے مذہبی تخیلات میں چونکہ وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہیں اس لیے ہندی نقاشی نے مختلف مذہبی اثرات و ماحول کے تحت فروغ پایا۔ ڈراوڑ دور کی نقاشی کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں ان کا بھدا پن فن کی ابتدائیت کا مظہر ہے۔ فن کاروں کے گوشۂ دماغ میں مذہب کے افسانوی تخیل کے سوا، فن کاری کا بہت

---

[1] یونانی اور ہندی تہذیبوں کے اختلاط کے نتیجہ میں سنگ تراشی کا جو انداز پیدا ہوا وہ گاندھارطرز کے نام سے مشہور ہے۔

کم حصہ معلوم ہوتا ہے، ایرین نقاشی میں مذہبی تصورات کی نمائش کے ساتھ فنی صلاحیت بھی اجاگر دکھائی دیتی ہے۔ بودھ دور کی نقاشی سے ایک ایسے دور کی ابتدا ہوتی ہے جس کو ہندی نقاشی کا سنگ میل کہا جاسکتا ہے، اس دور کا مصورانہ تخیل روزانہ کی زندگی سے ایسا ہم آہنگ دکھائی دیتا ہے کہ اس سے اجتماعی زندگی کا بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے اگرچہ مہاتمائی عقیدہ میں کسی ذی روح کی نقاشی کی اجازت نہ تھی بخود مہاتما بودھ نے اپنے چیلوں کو اس سلسلہ میں اپنا وقت ضائع نہ کرنے کی نہائش کی تھی لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ بودھ کے دورِ حیات ہی میں اس فن نے گراں مائگی حاصل کرلی تھی چنانچہ تبت کی ایک دیواری تصویر میں ایک چیلہ خود بھگوان بودھ کو سامنے بٹھا کر ان کی تصویر بنا رہا ہے۔ بودھوں کی مذہبی کتاب "بنے پٹک" میں بھی تصویروں کا ذکر موجود ہے۔ مہاراج پرسین کے تصویر خانوں کی تفصیل اس میں بیان کی گئی ہے[1]۔ دنیا کی تاریخ میں بجز بودھ مت کے ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ مذہب و تمدن کے عروج میں انسان کے فنی تخیلات و جذبات نے حصہ لیا ہو۔ ایشیائی علاقوں میں بودھ مت کی اشاعت کے لئے بودھ بھکشوؤں کے پاس بجز نقاشی کوئی خاص ذریعہ نہ تھا، وہ بودھ کے پہلے جنم کے قصے تصویری شکل میں لے کر جہاں بھی پہونچے وہاں اپنے مصورانہ اثرات پھیلاتے گئے۔ اسی بنا پر تیرھویں صدی عیسوی کے مشہور مورخ "تارا ناتھ" کو کہنا پڑا کہ

> "صحیح مصوری اور نقاشی بودھ ازم میں موجود ہے اور جن مقامات
> پر بودھ مت کی اشاعت ہوئی وہاں ہند کے دانشمند نقاشوں
> اور مصوروں کی موجودگی لازمی سمجھنی چاہئے۔"

چنانچہ ایشیا کے مختلف مقامات پر مقامی مصوری کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں اُن کی طرز و ترتیب میں بودھ عہد کی نقاشی اور مصوری کی روشن چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ جاپان کے قدیم ہوریوجی مندر کی نقاشی مہاتمائی دور کی نقاشی کا عکس کہی جاتی ہے[2]۔ چینی نقاشی کے بارے میں نقادانِ فن کی متفقہ رائے ہے کہ

---

[1] مطالعہ مصوری از منوہر لال ایم اے

[2] عہد قدیم مشرق و مغرب

اس میں بودھ نقاشی اور مصوری کی روح اپنا کام کر رہی ہے۔ بودھ مصوری کا چینی نقاش کو کاچی نام کا ہوا ہے جس نے بودھ کے ایام طفلی کی ایک معجزنما تصویر بنا کر دیوار پر چسپاں کر دی تھی جس سے صرف تین دن کی نمائش سے بودھ اسٹوپ کی تعمیر کے لئے ایک بڑی رقم جمع ہو گئی تھی، بودھ دور میں اس فن کی معراج وترقی کی انتہا اس سے معلوم کی جاسکتی ہے کہ بودھ کے سوانح حیات تحریر و تقریر کے بجائے مجسمہ تراشیوں کے ذریعہ لوگوں تک پہونچائے گئے۔ چنانچہ برما، لنکا، ویٹ نام اور ہند کے بعض اسٹوپوں میں مہاتما بودھ کے بعض مجسمے اب بھی پائے جاتے ہیں جن میں بودھ کی کتاب حیات کے مختلف باب نظروں کے سامنے آجاتے ہیں۔ واتسیان نے کام سوتر میں فن مصوری کے چھ اجزا بیان کئے ہیں۔ صورتوں کی قسمیں (روپ بھید) تناظر، ادا، حسن، شباہت اور رنگ آرائی، ان تمام اجزا کو بودھ دور کی مصوری اور سنگ تراشی میں پورے طور پر اپنایا گیا ہے۔ مزید تلاش وتحقیق کے نتیجہ میں یقین کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں نقاشی اپنے عروج ہی پر نہ تھی بلکہ زندگی کا خاص مشغلہ تھی۔ بودھ عہد صرف علوم وفنون کی ترقی کا دور نہیں بلکہ صنعت وتجارت بھی اس عہد میں نقطۂ عروج پر پہونچی۔ ہند کی سب سے پہلی برآمد فولاد اور اس کی مصنوعاتی اشیا ہیں، جو ڈراوڑی عہد میں سندھ کے راستے ایران وعراق اور ساحل شام ہوتی ہوئی مصر اور افریقہ کے دوسرے علاقوں تک پہونچی تھیں[1] اور بودھ عہد ان کی ترقی کے لئے فال نیک ثابت ہوا، مسٹر مکرجی نے اپنی تصنیف "اے ہسٹری آف انڈیا شپنگ" میں صدہا ان اشیا کا نام وار ذکر کیا ہے جو اس دور میں فولاد وآہن سے بنائی جاتی تھیں، موصوف کے بیان کے مطابق موجودہ بنگال کو فولادی اشیا بنانے میں خاص کمال حاصل تھا، نفاست اور پائداری کے لحاظ سے دوسرے صوبے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے، اس عہد میں فولاد سازی کی ترقی کا پہلا ثبوت وہ فولادی ستون ہیں جو مختلف علاقوں میں تبلیغی کلمات کندہ کر کے لگوائے گئے تھے، دوسرا ثبوت دہلی کے قریب اشوک کی

---

[1] عہد قدیم مشرق ومغرب

عہد کی وہ لاٹ ہے جس کے رنگ وروغن میں آج ہزاروں برس بعد بھی کوئی فرق نہیں آیا۔[۱]

شمشیر سازی

حربی آلات کے ارتقا کے لحاظ سے بھی یہ دور ہندوستان کی قدیم صنعتی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ آلات سازی میں سب سے زیادہ شہرت تلوار کو حاصل ہوئی چنانچہ اسی شہرت کی بنا پر سیف ہندی کی قدر و قیمت اور اس کی جوہر برش سے دنیا کی اکثر جنگ آزما قومیں واقف رہی ہیں، قدیم عربی فارسی لٹریچر ان کی تعریف سے مالا مال ہے۔ ہندی تلوار کو قدیم عربی ادب میں ہندی، ہندوانی اور مہنّد کے کنایاتی ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے[۲]۔ لسان العرب جلد سوم میں ان سب کے معنی ہندوستان کی بنی ہوئی تلوار کے بیان کئے گئے، اور علامہ ازہری کی تشریح کے بموجب تہنید کے معنی ہندی شمشیر سازی کے ہیں، اسی بنا پر مہنّد صرف اس تلوار کو کہیں گے جو ہندوستان میں بنائی گئی ہو۔ زمانۂ جاہلیت کا ایک شاعر اسی مہنّد کے بارے میں کہتا ہے کہ

وظلم ذوی القربی اشدّ مغاضۃً

علی المرء من وقع الحسام المھنّد

یعنی کسی شخص پر اُس کے بھائی بندوں کا ظلم ہندی تلوار کی کاٹ چھانٹ سے بھی زیادہ تکلیف دہ ہوتا ہے۔ ایک دوسرا عربی شاعر ابوضلع کہتا ہے کہ

سیوفٌ مالھا مثلٌ قد استغنت عن الصیقلِ

ورِماحٌ اذا اھتزت اھتز بھا الجحفل

یعنی ہندی اوزاروں میں یہ تلواریں ایسی ہیں جن کو کبھی صیقل کی ضرورت نہیں پڑتی اور نیزے ایسے ہیں کہ جب وہ ہلتے ہیں تو فوج کی فوج اُن سے ہل جاتی ہے، غدائے سخن فردوسی رستم و سہراب کی رزم آرائی

---

[۱] ہندوستان کی پولیٹیکل اکانومی از اعزاز بالی   [۲] عرب و ہند کے تعلقات و البرامکہ

کی داستان بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے

بشمشیر ہندی در آویختند

ہمی ز آہن آتش فرو ریختند

ہندوستان کا دنیا سے تجارت کا ابتدائی رشتہ تلوار کی برآمد ہی سے قائم ہوا ہے چنانچہ مصر و ہندوستان کے مابین تجارتی تعلقات کی ابتدا کو اس مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے، عربوں کی طرح اہل روم بھی اس دور کی شمشیر سازی سے متاثر رہ چکے ہیں، چنانچہ روم میں بودھ دور کی ایسی تلواریں دستیاب ہوئی ہیں جن کی درآمد ایک صدی قبل مسیح بہ عہد قیصر اقسوطس اور قیصر اکسٹس بتائی جاتی ہے۔ چندر گپت موریہ کے لڑکے بندوسار نے تقریباً ڈھائی سو قبل مسیح علاقہ شام کے ایک رومی حاکم انٹیوکس کو تحائف بھیجے یہ تصدیق ہوتی ہے جن میں ہند کی منقش اور مرصع تلواریں بھی شامل تھیں۔ قدیم رومی مورخ پلوٹارچ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ دکھن کے ایک ڈراوڑی راجہ پنڈیوں نامی نے دو سو قبل مسیح رومیوں کے ذوق طبع کے لحاظ سے ہندی ساخت کی متعدد اشیاء کے ساتھ ہندی تلواریں بھی قیصر روم کو ہدیۃً روانہ کی تھیں[1]۔ رومی سلاطین و امرا نے ان کی خوبی سے متاثر ہو کر مصر و شام اور یمن کی تجارتی منڈیوں سے ان کو براہ راست حاصل کرنا شروع کر دیا تھا[2]۔ ایک انگریز مصنف مسٹر تھارنٹن نے اپنی تصنیف "سلطنت ہند" میں ہند کی منقش تلواروں کی روم میں کھپت کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ مشہور عرب متکلم اور فلاسفر جاحظ کے بیان کے مطابق بھی روم میں ہندی تلواروں اور نیزوں وغیرہ کی بڑی قدر و منزلت تھی[3]۔ سرزمین یونان میں بھی ہند کے منقش ظروف و زیورات کے ساتھ ہندی تلواروں کا بھی مسیح سے صدہا سال قبل پہونچنا تاریخی حوالوں سے ثابت ہوتا ہے یونانیوں کے مصر پر دخیل و قابض ہونے کے بعد اسکندریہ، انطاکیہ، اور رہوڈس کے راستوں سے ہند کی عام مصنوعات کے ساتھ

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب
[2] حکومت خود اختیاری
[3] قرون وسطی میں ہندوستانی تہذیب

ہندی تلواروں کی یونان میں درآمد بہت ترقی کر گئی تھی[1]۔ چنانچہ قدیم یونانی مورخ ایرین کے علاوہ ڈاکٹر مکرجی نے بھی اپنی مشہور تصنیف "اے ہسٹری آف انڈیا شپنگ" میں سکندر اعظم کا بحری جہازوں کے علاوہ حربی آلات و اوزار کا ہند سے منگوانا مختلف تاریخی حوالوں سے ثابت کیا ہے۔ مشرق بعید اور جنوب مشرقی ایشیا کا علاقہ بھی اس کی شہرت سے کافی متاثر رہ چکا ہے، تلاش و تحقیق کے نتیجہ میں ان علاقوں میں بھی شمشیر ہندی کے پہونچنے کے ذرائع منظر عام پر آجاتے ہیں، پہلا ذریعہ قدیم تجارت پیشہ جماعتوں کا ہے جن میں فینقی عرب، یہودی، روسی، چینی اور خود ہندی تاجروں کی جماعتیں شامل ہیں، رومیوں اور اسرائیلیوں کے تجارتی جہاز مغرب کے ساحلوں پر لنگر انداز ہوتے ہوئے جب ہندی ساحلوں پر پہونچتے تو یہاں ان کو بہت سی ایسی چیزیں مل جاتی تھیں جن کی مشرقی ایشیا میں بڑی کھپت اور مانگ تھی۔ ہاتھی دانت، سنگی موتیں، فولادی نیزے اور تلواریں خصوصیت کے ساتھ اس میں شامل تھیں[2]۔ دوسرا ذریعہ بودھ بھکشوؤں کی وہ جماعتیں ہیں جو دھرم کی تبلیغ و اشاعت کے لئے مغربی ایشیا کے تمام علاقوں میں پھیل گئی تھیں، اس صدی کی کھدائیوں کے نتیجہ میں دسوں جگہ ہندی ساخت کے نیزے، بلم، خنجر اور تلواریں وغیرہ دستیاب ہوتی رہی ہیں جن میں ہندی مصنوعات کی برآمد اور پہونچ کا اندازہ بڑی آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔

عہد قدیم میں یمنی، دمشقی اور حلبی تلواروں کی بھی شہرت رہ چکی ہے لیکن ڈاکٹر رائے کے نزدیک شمشیر سازی کا فن اہل فارس نے ہند سے سیکھا اور فارس کے واسطے یمنیوں، دمشقیوں اور حلبیوں نے حاصل کیا مگر یہ بلاواسطہ اور بالواسطہ شاگرد استاد کی ہنرمندی کو نہ پہونچ سکے اور جو خوبی ہندی تلوار کو حاصل ہوئی اس کا عشر عشیر بھی ان کو حاصل نہ ہوسکا[3]۔ ڈاکٹر رائے کے بیان کی تصدیق کے سلسلہ میں تاریخ کی ورق گردانی سے پتہ چلتا ہے کہ بودھ عہد کے ابتدائی دور میں سندھ اور بلوچستان سے مختلف

---

[1] ہند و شمشیر یار ٹی

[2] عرب و ہند کے تعلقات

[3] ہند و شمشیر یار ٹی از ہرپلاس سارد ا

قومیں نقل مکانی یا ایران کے جنگی قیدیوں کی صورت میں کرمان، اہواز اور دوسرے صوبوں میں آباد ہو کر ایرانی فوج اور سماج کا ایک حصہ بن گئی تھیں۔ البتہ تارکین وطن میں صناع بھی تھے اور تاجر بھی۔ لوہے کی افراط کی بنا پر یہ صناع شمشیر سازی کے فن سے بخوبی واقف تھے، انھوں نے ایران پہونچ کر نہ صرف شمشیر سازی کے فن کو نمایاں کیا بلکہ ہند کے دوسرے آلات حربیہ بھی ان کی معرفت ایران پہونچتے رہے۔ اس درآمدی کثرت کے نتیجہ میں دارا کی فوج کا ایک حصہ ہندی آلات حربیہ سے لیس ہو گیا تھا جس کی وجہ سے سکندر کو ہندی راجاؤں کی ایرانی معاونت کا شبہ ہوا تھا۔ اسی بنا پر قدیم ایرانی نوشتہ جات میں ہند پر سکندری حملہ صرف دارا کی فوجی معاونت کا انتقام بتایا گیا ہے۔[1] ان نوآباد شدہ ہندی صناعوں نے اپنے میزبان ایرانیوں کو شمشیر سازی کا فن بڑی محنت سے سکھایا لیکن یہ شاگرد ہندی تلواروں جیسی خوبی پیدا نہ کر سکے، ایرانی شہنشاہیت چونکہ عرب کے علاقہ یمن تک پھیلی ہوئی تھی اس لئے یہ ہندی نژاد قومیں تدریجاً عرب کے اندرونی علاقوں تک پہونچ گئیں اور صلاحیت کار کی بنا پر یہاں بھی انھوں نے اہم پوزیشن حاصل کر لی چنانچہ عرب کے مشہور قبائل نے ان کی صلاحیتوں سے متاثر ہو کر ان کو اپنی ولا میں لے لیا تھا بلکہ ان کی آلات سازی سے متعدد جنگی قبائل پیغمبر اسلام کے وصال کے بعد تک فائدے حاصل کرتے رہے جس کا ثبوت علاقہ نجد کے مسیلمہ کذاب کے طرفدار قبائل کے پاس ہندی نمونے کی تلواروں کی موجودگی سے ملتا ہے۔ حضرت معاویہ نے ان ہندی نژادوں کو کسی سیاسی مصلحت کی خاطر یمنی علاقہ سے نکال کر انطاکیہ کے ساحلی علاقوں میں آباد کر دیا جس سے ہند کی یہ مخصوص صنعت شام و انطاکیہ کے ساحلی علاقوں میں پہونچی۔[2] عرب و ہند کے تجارتی اور ثقافتی تعلقات کا ارتقا اصل میں ان ہندی نژاد صناعوں اور تاجروں ہی کے ذریعہ عمل میں آیا اور انہی کے ساتھ ان کا ذوق صنعت بھی عرب کے اندرونی علاقوں تک پہونچا اور شام و حلب کے باشندوں نے بھی انہی سے شمشیر سازی کا

---

[1] عہد قدیم مشرق و مغرب [2] عبد رس، حیدر آباد

فن سکھایا لیکن یہ شاگرد بھی استاد جیسی فن کاری پیدا نہ کر سکے۔ اس تفصیلی جائزے سے بدھ دور کی شمشیر سازی کی پیش رفت جس حد پر تھی وہ پورے طور پر نظروں کے سامنے آجاتی ہے۔

جہاز سازی

جہاز سازی کی صنعت جو دڑاوڑی عہد میں چھوٹے چھوٹے ڈونگوں اور کشتیوں کی صورت میں ابھری تھی بدھ دور میں پہونچتے پہونچتے ترقی کی اعلیٰ مدارج پر پہونچ گئی، ہندوستان کی اس بحری تجارت کا سلسلہ جو حضرت عیسیٰ سے تقریباً چار ہزار برس پہلے فینیشین قوم کے ذریعہ شروع ہوا تھا اس دور میں شباب پر نظر آتا ہے۔

ہندوستان کے تجارتی تعلقات قدیم زمانہ سے عرب وفارس، مصر ویونان، روم وچین، جاوا اور ساترا وغیرہ سے قائم تھے اور آبی راستوں سے ہندی جہاز راں بھی ان ممالک سے درآمد برآمد کے فرائض انجام دیتے تھے اور اس مقصد کے لیے انھوں نے بڑے بڑے تجارتی جہاز تیار کرائے تھے۔ جاوا کی تاریخی روایتوں سے بھی ہندیوں کا کئی جہازوں پر جانے کا پتہ چلتا ہے۔ اہل قیاس کے اندازے کے مطابق یہ سب بودھ بھکشو تھے جو مذہب کے پرچار کے لئے ان علاقوں میں گئے ہوں گے، مسٹر الفنسٹن نے دبی زبان سے دریائے سندھ، گنگا اور بحر ہند کے ساحلی مقامات پر اہل ہند کی کشتیاں چلانے کا اقرار کیا ہے۔ اس مشکوک اقرار کی بنیاد "عجائب الہند" کے مصنف کا یہ بیان ہے کہ سکندر جب حدود ہند میں داخل ہوا تو دریائے سندھ میں اس کو بجز ڈونگوں کے نہ بڑے جہاز دکھائی دیئے اور نہ جہاز رانوں کا کہیں پتہ چلا، حالانکہ خود یونانی مورخ آرین کو اقرار ہے کہ سکندر نے ایران پر حملہ کرنے کے لئے اپنے جہاز ہندوستان میں بنوائے تھے اور اس کے بیان کے مطابق یہ جہاز ہند کی چوتھی ذات میں شمار ہوتے تھے[۲]۔

---

[۱] قرونِ وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب — [۲] عہد قدیم مشرق ومغرب

ڈاکٹر مکرجی نے بھی اپنی تصنیف "اے ہسٹری آف انڈیا شپنگ" میں دارا، اور سکندر کے لئے ہند میں جہاز تیار کرانے کا اقرار کیا ہے، اہالیان سندھ و گجرات کا کثرت سے بحری سفروں پر جانا تاریخی مسلمات سے ہے۔ بودھ دور کی جہاز سازی اور جہاز رانی کا چرچا قرب و جوار ہی میں نہ تھا بلکہ یورپ اور ایشیا کے دور دراز علاقوں تک اس کی شہرت پہونچی ہوئی تھی، دارا، اور سکندر کے لئے ہندوستان میں جہازوں کی تعمیر افسانوی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ سلیمان تاجر اور پروفیسر ڈلکر کے بیان کے مطابق اہل ہند جہاز سازی کے فن میں بڑے مشاق اور زمانۂ قدیم سے یہ جہاز سازی کے ساتھ جہاز رانی میں بھی یکتائے روزگار تھے۔

شیشہ سازی

اس دور کے نادرہ کار صناعوں نے اس صنعت میں بھی اچھا نام پیدا کیا تھا۔ قدیم عربی لٹریچر سے حلب کی بلور سازی کا بھی پتہ چلتا ہے لیکن قدیم مورخ پلینی نے بودھ دور کی بلور سازی کو بہتر بتایا ہے اس کے نزدیک شیشہ سازی اور بلوری اشیا بنانے کے فن میں ہندوستان میں جو پیش رفت ہوئی وہ آپ اپنی مثال ہے۔

اس دور کے صنعتی ذوق کا اندازہ تعلیمی نظام میں صنعت و حرفت کی باقاعدہ شمولیت سے کیا جا سکتا ہے، اور اس ذوق کی حد، سماج کی نظروں میں صنعتی ناواقفیت کم حوصلگی پر متصور ہونے سے لگائی جا سکتی ہے۔ صنعت و حرفت سے لگاؤ ایک مذہبی اور قانونی صورت اختیار کر لینا ذوق کی آخری حد ہے۔ رومی مورخ اسٹرابو کے بیان کے مطابق اگر کوئی شخص کسی کاریگر یا صناع کا ہاتھ اور آنکھ بیکار کر دیتا تھا تو وہ دار و رسن کا مستحق سمجھا جاتا تھا اس سلسلہ میں صرف دو صنعتیں سرکاری کنٹرول میں نظر آتی ہیں ایک جہاز سازی اور دوسرے حربی آلات کی تیاری۔ حقیقت میں بودھ ازم اور ہندوستان کا صنعتی اور تجارتی ارتقا ایک ہی چیز ہے، صرف ارتقا کی خاطر اس عہد میں ہندی صنعت و حرفت ہر قسم کے محاصل سے کلیتہً آزاد تھی بلکہ

اہل حرفہ کے ساتھ ہر نوع کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تھی جس کے نتیجہ میں زمین کا چپہ چپہ سونا اگل کر ہر کروڑوں کے لئے سامان معیشت مہیا کر رہا تھا۔ صنعت و حرفت کے مقابلہ میں زراعت کی حیثیت اتنی حقیر ہو گئی تھی کہ اہل زراعت کی کوئی حیثیت قائم نہ رہ سکی چنانچہ ویش جب اپنا قدیم مسلک چھوڑ کر بودھ مت کے دائرہ میں شامل ہوئے تو انھوں نے سماج کی نظروں میں اونچا ہونے کے لئے اپنا قدیم پیشہ زراعت قطعاً ترک کر دیا اور بودھ سوسائٹی نے بھی ان کو وہ تمام مراتب عطا کئے جو صرف برہمنوں کے لئے مخصوص تھے[۱]

بودھ دور جو امن و امان اور قومی یک جہتی کا مربوط دور کہلاتا ہے، صنعت و تجارت کے ارتقا کے لحاظ سے بڑا مبارک و مسعود دور ہے، صرف تجارت کی خاطر اندرون ملک صدہا کشادہ راہیں تعمیر ہوئیں اور دنیا کے تقریباً تمام حصوں سے ہندوستان کا تجارتی رشتہ قائم ہوا اور سرزمین ہند تجارت کا اصل مرکز بن گئی۔ ہندی سامان تجارت دنیا کے مختلف تجارت پیشہ قبائل کے ذریعہ بری اور بحری راستوں سے عرب و افریقہ، یونان و روم، فارس و چین اور جنوب مشرقی ایشیا کے تقریباً ہر ملک میں پہونچنے لگا اور اس سامان رسانی میں ہندی سوداگروں کے قافلے بھی شریک نظر آتے ہیں، اس تجارتی گرم بازاری کے نتیجہ میں ہر سال کروڑوں روپوں کا سونا چاندی ملک میں داخل ہونے لگا۔

ہند کی صنعتی شہرت صنعت پارچہ بافی کی بدولت قائم ہوئی اور یہی صنعت ہر دور میں زیادہ آگے بڑھتی نظر آتی ہے۔ ڈراوڑی تہذیب کے زمانہ ہی سے صوبہ سندھ سے مختلف ناموں کے کپڑے برآمد ہوا کرتے تھے لیکن اس عہد میں ان کی قسموں کی کوئی حد نہ رہی، چونکہ بودھ حکمرانی کے عہد میں صنعتی ذوق عام ہو گیا تھا اس لیے ہند میں بسنے والی قوموں نے اپنے قومی ناموں پر کپڑوں کے نام رکھنا شروع کر دیئے تھے، جاٹوں کا تیار کردہ کپڑا عرب حلقوں میں ثیاب زطیہ کے نام

---

[۱] قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

سے موسوم تھا جو بڑی کثرت سے عربوں کے ذریعہ برآمد ہوا کرتا تھا۔ نفل نواز شالوں اور قالینوں کی برآمد بھی جاری تھی، سوتی اور ریشمیں کپڑوں کے علاوہ سوت اور اون بھی برآمد ہوتا تھا، سلاطین و امرا کے ذوق طبع کی تکمیل کے لئے سونے چاندی کے منقش ظروف و زیورات، ہاتھی دانت کی خوشنما مصنوعات، قیمتی پتھر اور دوسرا صدہا قسم کا سامانِ تزئین و آرائش بھی کثرت سے باہر جایا کرتا تھا۔[1]

قدیم یونانی مورخوں نے ہند کا آنکھوں کا دیکھا حال جو سپرد قلم کیا ہے اس سے بھی صنعتی اور تجارتی فروغ کی بنا پر یہاں کی اقتصادی خوش حالی کا پتہ چلتا ہے، یونانی تاجر اپنے ابتدائی دور میں میسور اور میسوپٹامیہ وغیرہ علاقوں سے ہندی قالین، دریاں، قیمتی پارچہ جات، ظروف و زیورات، لوہا، ہاتھی دانت کی مصنوعات، مکھن، گرم مسالے وغیرہ لے جاکر اندرون ملک فروخت کیا کرتے تھے لیکن سکندر اعظم کی فتوحات نے سیاسی اور تہذیبی تبدیلیوں کے ساتھ تجارت و معاشیات پر بھی اثر ڈالا، تجارت کے جدید بحری راستے منظر عام پر آگئے اور مصر میں سکندریہ، شام میں انطاکیہ اور بحر روم میں رہوڈس تجارت کے نئے مرکز بن گئے اور ان جگہوں سے یونان تک ہندی سامان آسانی سے پہونچنے لگا۔[2] سکندری فتوحات نے تجارت کے بحری راستوں سے بھی عربوں کا قدیم عمل دخل ختم کرکے یونانیوں کو قابض و دخیل بنا دیا تھا جس کے نتیجہ میں عروس تجارت عربوں سے روٹھ کر کافی عرصہ کے لئے یونانیوں کی آغوش میں چلی گئی تھی۔[3] سکندر کی شخصیت کے نمودار ہونے سے پہلے ہندی مصنوعات کی درآمد نے یونان کے معاشی نظام پر جو اثر ڈالا تھا اس کا صحیح اندازہ یونانی مورخ پلونی PILUNY کی اس شکایت سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے:

> ملکی محاصل اور آمدنی کا ایک معتدبہ حصہ ہر سال ہندوستان
> سے تجارت کرنے میں ختم ہو جاتا ہے۔

---

[1] تاریخ الفخری — [2] عہد قدیم مشرق و مغرب

[3] عرب و ہند کے تعلقات، عہد وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

خاص یونان سے ہٹ کر ایجین جزائر کے باشندے بھی ہندی مصنوعات کے شیدائی نظر آتے ہیں
ان لوگوں کا ہند سے براہ راست تجارتی رشتہ قائم نہ تھا بلکہ وہ ایشیائے کوچک کی تجارتی منڈیوں
سے ہند کا خام و پختہ سامان تھوک قیمت پر خرید کر اندرونِ جزائر اور قرب وجوار کے علاقوں
میں فروخت کرتے تھے۔[1] اس عہد میں اہلِ رومہ کا تجارتی تعلق بھی ہندوستان سے قائم نظر
آتا ہے، ہندی مصنوعات کے یہ کس قدر شیدائی تھے اس کا اندازہ رومن امپائر کے باعظمت
سلاطین اور امرائے ذی وجاہت کا ہندی ساخت کی نفیس ترین پوشاکوں میں ملبوس ہونے
سے مل سکتا ہے، ہند کی زردوزی ملبوسات اگر ایک طرف سلاطین وامرا کے لئے باعثِ زینت
تھیں تو دوسری طرف سوتی کپڑے عوام کے جی جان تھے، ہند کی بیش قیمت شالیں، قالین،
ہاتھی دانت کی نظر فریب مورتیاں، اور دوسری مصنوعات نہ صرف اہلِ رومہ کی دولت کمانے
کا اصل ذریعہ تھیں بلکہ سارا یورپ ان کی تجارت سے دولت سمیٹنے میں مصروف رہتا تھا۔[2]

بودھ عہد کی صنعتی برتری اور تجارتی پیش رفت کی ایک خاص شہادت مسٹر تھامس ہالینڈ
کا وہ مضمون ہے جسے موصوف نے ۱۹۰۵ء کی ایک صنعتی کانفرنس میں پڑھا تھا جس میں موصوف نے مذکورہ سطور کے
مفہوم کی پوری تائید کی ہے، دوسری صدی عیسوی کے آخر سے روم میں ۱۲ اگست کو دریائے ٹیمبر
کے کنارے وہ صنعتی میلے لگا کرتے تھے ان کے ذریعہ ہندی مصنوعات، کپاس ریشم اور گرم مسالے
وغیرہ یورپ تک پہونچا کرتے تھے۔ قدیم رومی مورخ پلینی کے بیان کے مطابق مکھن اور گنے
کا رس بھی کسی نہ کسی طرح روم جاتا تھا۔ ہند کی خوش بودار اشیا، جو رومی سلاطین و امرا کی روزمرہ
کی ضروریات میں داخل ہو چکی تھیں ملک میں دستیاب نہ ہونے کی صورت میں مصر اور دوسرے
علاقوں سے خرید کر آتی تھیں آگے چل کر یہی مورخ لکھتا ہے کہ ہندوستان سے تجارتی سلسلہ زیادہ تر
عربوں کے واسطہ سے قائم تھا، عرب تاجر ہندی مال تجارت زیادہ تر فلسطین کے علاقہ میں

---

[1] عہد قدیم شرق و مغرب — [2] سلطنت ہند از مسٹر ہارش و امپیریل گزٹ آف انڈیا جلد دوم

جمع کر لیتے تھے اور یہیں سے رومی تاجر خرید کر لے جایا کرتے تھے۔

رومیوں نے ہند سے براہ راست تجارتی تعلق قائم کرنے کی خاطر عربوں کو تجارت کے بحری راستوں سے بے دخل کرنے کی اَن تھک کوششیں کیں یہاں تک کہ پہلی صدی عیسوی میں شام و فلسطین سے مصر جانے والے راستہ کی حفاظت کے لئے عقبہ میں ایک زبردست فوجی چھاؤنی بھی قائم کر لی لیکن ان کو خاطر خواہ کامیابی حاصل نہ ہو سکی[1] لیکن پھر بھی بحر قلزم کے راستہ دکھنی ہندوستان سے براہ راست تجارتی تعلقات کے قیام کا پتہ قیصر اغوطس اور قیصر طائبرس کے اُن طلائی اور نقرئی سکوں سے پتہ چلتا ہے جو دکھنی ہندوستان میں وقتاً فوقتاً دستیاب ہوتے رہے ہیں، ہندی مصنوعات کی کھپت روم میں اس قدر زیادہ ہوگئی تھی کہ اس دور کے معاشی مفکر اپنے ملک کی دولت ہند میں منتقل ہونے پر شکوہ کناں نظر آتے ہیں چنانچہ پلینی نام کا ایک رومی مفکر لکھتا ہے کہ

> ہمارے ملک کی بہت بڑی دولت تیزی سے ہندوستان کی
> طرف بہتی چلی جارہی ہے[2]

اسی مفکر کی نیچرل ہسٹری میں مرقوم ہے کہ روم سے نولاکھ پونڈ ہندوستان آیا کرتا تھا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینکا کی گیارھویں جلد کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چالیس لاکھ روپے کا صرف کپڑا ہندوستان سے روم جایا کرتا تھا[3]

ہند و ایران کی سرحدی قربت کی بنا پر ہندی مال تجارت ڈراوڑوں ہی کے زمانہ سے سرزمین ایران پہونچنے لگا تھا، بودھ حکمرانوں کے صنعتی دور میں یہ سلسلہ شباب پر پہونچ گیا۔ جن چیزوں کا دور دراز علاقوں تک پہونچنا مشکل تھا وہ یہاں قربت کی وجہ سے آسانی سے پہونچنے لگیں آج

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات، قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب

[2] عرب و ہندوستان صفحہ ۴۰   [3] بحوالہ مالیات عامہ از کمال وپا

کی دنیا میں ایرانی قالین کی بڑی شہرت ہے لیکن بدھ دور میں دوسری مختلف اشیاء کے ساتھ ان کی برآمد بھی ہوتی تھی، فولادی اشیاء کا بڑا حصہ ہندوستان ہی سے جایا کرتا تھا چنانچہ پچھلی سطور میں دارا کے عہد حکومت میں ہند کے آلات حربیہ کی کثرت ترسیل کا ذکر تفصیل سے کیا جا چکا ہے۔

مشرق بعید کے تمام علاقوں میں بودھ بھکشوؤں نے ہندی علوم و فنون کی طرح ہندی مصنوعات سے روشناس کرانے میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ یہ گروہ در گروہ کی صورت میں بری اور بحری راستوں سے مسلسل پہونچا کرتے تھے ان کے ساتھ ہندی مصنوعات کے ایسے انمول نمونے بھی کثرت سے ہوا کرتے تھے جو ان تمام علاقوں میں بڑی قدر و منزلت سے دیکھے جاتے تھے، اس عہد میں تملک نام کی ایک قدیم بندرگاہ بھی تھی جس سے ڈراوڑی عہد سے برآمد کا سلسلہ جاری تھا، ایرین دور میں بھی مشرقی تجارت کے لئے یہ بندرگاہ کام آتا رہا اور بودھ عہد میں اس بندرگاہ سے برآمدی اور درآمدی سلسلہ میں بہت تیزی آگئی۔ بیرونی اور ہندی تجارت پیشہ جہاز راں اس بندرگاہ سے مشرق بعید کے دور دراز علاقوں تک ہندی سامان تجارت پہونچایا کرتے تھے اور واپسی پر یہ جہاز راں اُن علاقوں کے نوادر بھی اپنے ساتھ لاتے تھے۔

بدھ حکمرانوں کا زمانہ امن و خوش حالی کا عہد زریں کہلاتا ہے خصوصاً اشوک کا دور حکمرانی صدہا برکتیں اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے، اس عہد میں صنعتی ارتقا نے شہرت عام حاصل کی، شاہراہوں کی تعمیر و ترقی کے نام سے تاجروں سے ایک قسم کا ٹیکس لیا جاتا تھا جس کے محصل انت پال کہلاتے تھے، بعض مورخین کے نزدیک یہ ایک قسم کا حفاظتی ٹیکس تھا جو سوداگروں کی جان و مال کے تحفظ پر صرف ہوتا تھا، وطنی صنعت کی ترقی کی خاطر درآمدی اشیاء پر زیادہ ٹیکس لیا جاتا تھا ماتحت کی خریج اشیاء کی قیمت کا پانچواں حصہ تھا، میگستھنز نے دس فیصدی بحری ٹیکس کا بھی ذکر کیا ہے ملکی مصنوعات کی برآمد پر بھی ٹیکس تھا لیکن جزوی، ہاں غلہ، خشک میوہ، برتن اور معمولی کپڑے ٹیکس سے معاف تھے، مقامی ترقی کے [illegible] تھے۔ موریہ خاندان میں چندرگپت موریہ دھاتوں کی صنعت اور معدنی اشیاء کا خاص مربی رہا ہے، اس خاندان کے زمانہ میں تجارتی سہولتوں اور کاروباری آسانیوں کے لئے شاہراہوں کا

ملک میں جال بچھا دیا گیا، سونے چاندی کے مرصع زیورات، آلات داوزار، سوتی کپڑے، جواہرات، کانسہ، جست اور پیتل وغیرہ کے برتنوں کے علاوہ سلاطین و امرا کے لئے منقش ظروف کی برآمد بھی ترقی کر گئی، چمڑے، بید، سینگ، ہاتھی دانت اور کوڑی وغیرہ کی مصنوعات بھی کثرت سے باہر جانے لگیں، عطر، شہد، لوہا، شکر، گرم مسالے، اونی سوتی قالین اور صدہا قسم کی جڑی بوٹیاں بھی ایران و روم، یونان و مصر، چین و برما اور اس کے ملحقہ علاقوں میں تیزی سے پہونچنے لگیں[۱]۔ میگستھنز جس نے ۳۰۵ قبل مسیح اپنی قیمتی زندگی کے کئی سال چندرگپت کے دربار میں بحیثیت یونانی سفیر کے گذارے تھے لکھتا ہے کہ

> "شرکیں عمدہ تھیں، ریشمیں پارچہ بافی اور مرصع زیورات کی صنعت کا خوب زور تھا، علمار کے احترام کی حد یہ تھی کہ وہ ہر قسم کے ٹیکس سے آزاد تھے، ملکی اقتصادیات اور صنعت و تجارت پر حکومت کا پورا کنٹرول تھا۔"

ڈراوڑ جن کو آرین نے جنوب کی طرف ڈھکیل دیا تھا وہ بھی اس دور کے آخر یعنی کنشک کے دور حکمرانی میں جنوب کی طرف ابھرتے نظر آتے ہیں اور ہند کی داخلی اور خارجی تجارت میں پہلے سے زائد سرگرم نظر آتے ہیں۔ جنوبی ہند کا خام اور پختہ سامان انہی کے ذوق صنعت و تجارت کی بناپر آبی شاہراہوں کے ذریعہ کثرت سے برآمد ہو رہا تھا[۲]۔ پہلی صدی عیسوی میں انھوں نے اپنا کھویا ہوا تجارتی وقار پھر بحال کر لیا تھا بلکہ پہلے کی نسبت اس میدان میں کافی بڑھ گئے تھے، مصر و شام اور مشرق وسطیٰ کے علاقوں سے ان کا تجارتی رشتہ پہلے سے زائد مستحکم ہو گیا تھا۔ ڈراوڑوں کے اس جنوبی خطے میں عرب تاجروں کی آمد و رفت کا سلسلہ عہد قدیم سے قائم تھا اور اس علاقہ کا تمام مال تجارت فارس سے ہوتا ہوا جزیرہ نما عرب کے جنوبی ساحل

---

[۱] عہد قدیم مشرق و مغرب   [۲] انڈین ہسٹری از اودھ بہاری

تک پہونچا کرتا تھا اور وہاں سے عرب تاجر اس مال کو شام و اسکندریہ تک لے جاتے تھے اور مغربی ملکوں کے سوداگر انہی علاقوں سے جنوبی ہند کی مصنوعات وغیرہ خرید کر اپنے ملکوں کی تجارتی منڈیاں میں لے جایا کرتے تھے چنانچہ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ زمانہ قدیم سے عربی اور مصری تاجر ہندوستان اور یورپ کے مابین تجارتی تعلقات کی کڑی کا کام دیتے رہے ہیں[1]۔

شہر و قصبات کی تعمیر و ترقی

اس تجارتی اور صنعتی ترقی کے نتیجہ میں ملک کے مختلف حصوں میں عالیشان شہر و قصبات اور قصور و ایوان عالم تعمیر میں آنے لگے چونکہ جنوبی ہند صنعتوں کا خاص مرکز بنا ہوا تھا اس لئے جدید شہر و قصبات کی تعمیر کا آغاز بھی ہند کے جنوبی خطہ سے ہوا چنانچہ پانڈیا راجاؤں کا دار الحکومت مدورا تجارتی مرکزیت کی بنا پر فلک بوس عمارتوں اور دیدہ زیب مناظر کا شہر بن گیا، ونجی جو مالابار کے ساحل پر ایک اہم شہر تھا اس کی جدید شان و شوکت تجارتی ترقی پر مبنی تھی، کارمنڈل کے ساحل کا شہر پکر تجارتی درآمد برآمد کے نتیجہ میں تعمیر ہوا تھا۔ دریائے بریا کے دہانے پر واقع نرونجی کلم شاندار عمارتوں کا شہر صرف صنعتی اور تجارتی ہماہمی کی بنا پر جنوبی ہند میں خاص شہرت رکھتا تھا[2]۔ باناپی، سولنگی راجاؤں کا معمولی سا دار الحکومت صرف تجارتی ارتقا کی بدولت بین الاقوامی شہرت کا شہر بن گیا تھا۔ شمالی ہند کا عطر تیار کرنے والا شہر قنوج جو عہد قدیم میں ایک معمولی سا گاؤں تھا تجارت کی ایک اہم شاہراہ رہ چکا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں سونے چاندی کا نظر نواز سامان تیار کرنے والی صدہا دکانیں تھیں[3]۔ یہاں کا تیار کردہ سامان اپنی نفاست اور نزاکت کے لحاظ سے مشہور عالم تھا۔ مالوہ کا حسین ترین شہر اجین جو شمالی ہند اور بھڑوچ کی بندرگاہ کے

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات، قرون وسطی میں ہندوستانی تہذیب، ثقافت الہند۔

[2] قرون وسطی میں ہندوستانی تہذیب [3] عرب و ہند کے تجارتی تعلقات

مابین ایک تجارتی مرکز تھا اور اسی تجارتی مرکزیت میں اس کا حسن چھپا ہوا تھا۔[1]

صوبہ بہار کے قدیم ترین شہر پاٹلی پتر (پٹنہ) کو عہد قدیم سے تجارتی مرکزیت حاصل رہی ہے جس کا ذکر مشہور یونانی سفیر میگیتھنز نے بڑی تفصیل سے کیا ہے اس کی تفصیل کے مطابق اس کا رقبہ بائیس میل تھا اور شہر میں داخل ہونے کے لئے چوسٹھ بڑے دروازے اور پانچ سو ستر برج تھے۔ یورپ میں قدیم روم کی شان وشوکت کے بڑے چرچے رہے ہیں لیکن پٹنہ کی وسعت اور شان وشوکت کے مقابلہ میں اس کی کوئی حیثیت نہ تھی اور یہ ساری رونق وترقی صرف تجارتی گرم بازاری پر قائم تھی[2] مشہور نقوبج کے علاوہ صوبہ سندھ میں بھی اسی نام کا ایک شہر تھا۔ تجارتی نفع خیزی کے باعث تاجروں نے اس شہر میں گلہائے رنگا رنگ اور ثمرہائے مختلف اللون کے بیسیوں باغ لگوا رکھے تھے اسی بنا پر یہ باغوں کا شہر کہلاتا تھا۔ حقیقت میں یہ پھلوں کی منڈی تھی جہاں سے ہر قسم کے خشک وتر پھل کثرت سے برآمد ہوتے تھے۔ سندھ جیسی خشک جگہ میں باغوں کی کثرت اس سے زائد کہیں نظر نہیں آتی۔ سندھ کا ایک اور قدیم شہر سندان غلہ اور کپڑے کی منڈی ہونے کی بنا پر عالیشان قصور وایوان کا ایک خاص شہر بن گیا تھا، یہاں سے فرش فروش کا قیمتی سامان، باریک کپڑا، اور ناریل کے ریشوں سے تیار کردہ سامان باہر جایا کرتا تھا[3] یہی وہ شہر ہے جہاں کا کپڑا ڈرا وڑی عہد میں سند، یا سندھ کے نام سے عربوں میں مشہور تھا۔

بودھ عہد کی بندرگاہیں

ہندی سامان تجارت اگرچہ مسیح سے ہزاروں برس پہلے بحری راستوں سے برآمد ہوتا تھا لیکن جن بندرگاہوں سے برآمد ہوتا تھا ان کا صحیح پتہ بقول علامہ ندوی صرف عرب

---

[1] قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب [2] دی پولیٹیکل انسٹی ٹیوشنز اینڈ تھیوریز آف ہندوازم۔
[3] عرب وہند کے تعلقات۔

جغرافیہ نویس اور سیاحوں کی آمدورفت ہی کے ذریعہ ملتا ہے ۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے بلوچستان اور سندھ کی قدیم بندرگاہوں تیز اور دیبل کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے ۔ بعد کے عرب سیاحوں اور مورخوں کے بیانات سے بھی ان کی تجارتی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ، بودھ حکمرانی کے آخری دور میں گجرات میں تھانہ ، سوپارہ ، جیمور ، کھمبات اور بھڑوچ کی بندرگاہوں کی بھی کافی شہرت رہ چکی ہے ، گجرات کا تقریباً تمام مال تجارت انہی بندرگاہوں سے برآمد ہوتا تھا ۔ تھانہ نام کا بندرگاہ قیمتی کپڑوں کی برآمد کے لئے مشہور تھا ، یہاں کے ساختہ کپڑے تھانہ نام سے مشہور ہو گئے تھے ۔ جنوبی ہند میں کولم ملی ، جوٹیں اور کالی کٹ نام کی بندرگاہیں تھیں ، اول الذکر کے مٹی چینی کے ظروف کے علاوہ خوش بو کی چیزیں جیسے جائفل ، جاوتری ، کباب چینی ، سرخ وسفید الائچی ، ریوند چینی ، تیزپات ، عود ، بقم ، کافور اور لوبان وغیرہ عرب واسرائیلی تاجر بڑی کثرت سے لے جاتے تھے ، کالی مرچ ، کیلا ، ناریل اور اس کے ریشوں کی مصنوعات بھی انہی بندرگاہوں سے برآمد ہوتی تھی ۔ مشرق کی طرف صوبہ بنگال میں متعدد چھوٹی چھوٹی بندرگاہوں کے تملک نام کی ایک قدیم بندرگاہ تھی دراوڑی عہد میں بھی اس سے برآمدی تجارت کا سلسلہ جاری تھا ۔ ایرین دور میں بھی جنوب مشرقی ایشیا کی درآمدی وبرآمدی تجارت کا سلسلہ اسی کے ذریعہ جاری رہا ہے ۔ بودھ عہد میں اس بندرگاہ کے برآمدی سلسلہ میں کافی تیزی پیدا ہوئی ، ہندی اور بیرونی جہازران اس کے ذریعہ مشرقی ایشیا کے دور دراز علاقوں تک ہندی مصنوعات اور خام سامان تجارت پہونچایا کرتے تھے اور واپسی پر ان علاقوں کے صنعتی نوادر اور دوسری اشیاء بھی اپنے ساتھ لاتے تھے ۔

ہندی تاجروں کی غیر ممالک میں بستیاں

بودھ عہد کے تجارتی ذوق کا اندازہ غیر ممالک میں ہندی تاجروں کی ان بستیوں سے لگایا جا سکتا ہے جن کی نشاندہی آج بھی عرب مشرقی اور وسط ایشیا وغیرہ کے ممالک میں کی جا سکتی ہے ۔ قدیم دنیا میں صرف عرب و ہندی دو ایسی قومیں ملتی ہیں جنہوں نے تجارتی تگ و دو کے سلسلہ میں

ایشیا اور افریقہ کے مختلف ممالک میں توطن اختیار کیا۔ ہند میں عربوں کی تجارتی آمدو رفت کا سلسلہ مسیح سے ہزاروں برس قبل سے جاری تھا لیکن اس کے باوصف قدیم تاریخ میں ہند کے کسی ساحلی مقام پر ان کی مستقل آبادی کا پتہ نہیں چلتا۔ عرب تاجر ہندوستان آتے اور تجارتی مقاصد کی تکمیل کے بعد واپس چلے جاتے، ہند کی رنگین فضائیں اور خوش گوار موسموں کی دل فریبیاں بھی ان کو توطن پذیری کی طرف متوجہ نہ کر سکیں۔ ہاں آفتاب اسلام کے مطلع عالم پر طلوع ہونے سے کچھ پیشتر جنوبی ہند اور سندھ کے مختلف ساحلی مقامات پر ان کی تجارتی بستیوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مالابار کے موپلے اور صوبہ سندھ کی متعدد قومیں انہی عرب آبادکاروں کی یادگار ہیں، یہاں قیام کر کے انھوں نے ہند کی برآمدی تجارت کی توسیع میں بڑا اہم پارٹ ادا کیا بلکہ ہندیوں کے زوال پذیر ذوق کو ان کی تجارتی ہماہمی نے مہمیز کا کام کیا لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ عربوں کی تجارتی آبادیاں صرف حدود ہند میں نظر آتی ہیں مگر ہندی تاجروں کی بستیاں ایشیا کے ہر نمایاں علاقے میں دکھائی پڑتی ہیں۔ اسی بنا پر اہل ہند کو اس سلسلہ میں عربوں پر فوقیت حاصل ہے۔ تاریخی اوراق کے مطالعہ سے ہمیں کثرت سے ایسے ہندی نژاد ملتے ہیں جنھوں نے عربی قومیت اور وطنیت اختیار کر لی اور عربی زندگی میں گھل مل کر عربوں کی نظروں میں محبوب بن گئے۔ یہ ہندی نژاد تجارت کے رموز سے واقف تھے اور اپنے ذرائع سے سامان حاصل کر کے عرب بازاروں اور میلوں وغیرہ میں فروخت کر کے فائدہ اٹھاتے اور اشتراک کار کی بنا پر عربوں کو بھی فائدہ پہونچاتے تھے، یمن کا علاقہ ان ہندی نژادوں کی تجارت کے باعث ہندی مال تجارت کی ایک بڑی منڈی بن گیا تھا، "فجر الاسلام" کے مصنف کی تصریحات کے بموجب یمن کا علاقہ ہندی تاجروں سے بھرا پڑا تھا اور ہند سے درآمد شدہ اشیا، ان کے توسل سے شام اور مصر تک پہونچا کرتی تھیں۔ مزید تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہندی نژاد خلیج فارس کے پورے ساحل پر پھیلے ہوئے تھے جس میں عمان، مسقط، بحرین، قطر، کویت اور بصرہ وغیرہ شامل تھے۔ اس خلیج کے سواحل کے دونوں کناروں پر یہ اس قدر آباد ہو گئے تھے کہ عرب اُبلہ شہر کو ہندی علاقہ سمجھ کر ارض ہند کہنے

گئے تھے[1]۔ اہالیانِ عمان و بحرین ان کی زبان و تہذیب اور حالات سے اس قدر باخبر ہو گئے تھے کہ عام عرب ان ہندی نژادوں کے طور طریقے اور حالات یہیں کے عرب قبائل سے معلوم کرتے تھے، عام اختلاط کی بنا پر ان عرب قبائل کی زبان کا معیار اتنا گر گیا تھا کہ فصاحت و بلاغت اور استعمال محاورات میں وہ قابل سند نہ رہی تھی۔ "عجائب الہند" کے مصنف بزرگ بن شہریار کے خیال کے مطابق یہ ہندی نژاد تاجر تیسری صدی سے عراق، بحرین، عمان، سوڈان اور مصر میں مصروف کاروبار تھے۔ ان میں ہند کے دوسرے صوبوں کے مقابلہ میں زیادہ تعداد سندھی، ملتانی اور گجراتی تاجروں کی تھی۔

(ختم)

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات۔

برج نرائن
مترجم : محمد محمود فیض

خوش حالی کا بہترین اشاریہ

زیر نظر مضمون غیر منقسم ہندوستان کے مایۂ ناز ماہر اقتصادیات پروفیسر برج نرائن نے ۱۹۱۹ء میں شائع کیا تھا۔ ۵۴ سال کا عرصہ گذرنے کے باوجود اس مضمون کی معنویت اور حقیقت پسندی میں ذرا بھی فرق نہیں آیا ہے۔ اس کا ترجمہ ہمیں مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ سیاسیات کے ریسرچ اسکالر جناب محمد محمود فیض نے بھیجا ہے جس کے لئے ہم ان کے ممنون ہیں۔ (ادارہ)

گذشتہ پندرہ یا بیس برسوں کے دوران ہندوستان کی سالانہ آمدنی میں کئی گنا اضافہ ہوا ہے۔ ڈاکٹر مارشل نے کسی ملک کی آمدنی یا قومی منافع کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے: "یہ اُن مادی و غیر مادی اجناس و سرمائے (جن میں خدمات بھی شامل ہیں) کا ایسا خالص مجموعہ ہے جس کو ہر سال کسی ملک کے محنت کش اس کے قدرتی وسائل پر محنت صرف کرکے پیدا کرتے ہیں۔" مسٹر دتّا (حکومت ہند کی مقرر کردہ قیمتوں کی تحقیقاتی کمیٹی ۱۴-۱۹۱۰ء کے رکن) کا کہنا ہے کہ "حالیہ برسوں میں ملک کے وسائل کی ترقی اور مجموعی اعتبار سے عوام کے کاسہ بلد میں اضافہ کے ساتھ ساتھ اس قومی آمدنی میں بہت اضافہ ہوا ہے۔" لیکن دیکھنا یہ ہے کہ قومی آمدنی میں اضافہ کس حد تک خوش حالی اور اقتصادی بہبود کی ضمانت دیتا ہے؟

قومی آمدنی اور اقتصادی بہبود کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں ہے؛ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے لئے لازم یا ملزوم نہیں ہے۔ یعنی بعض حالات میں اجناس اور خدمات کے اعتبار سے کسی ملک کی سالانہ آمدنی میں اضافہ ہونے کے باوجود اس ملک کی مجموعی اقتصادی بہبود میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔ کل قومی منافع میں اضافہ صرف ایسی صورت میں اقتصادی بہبود کا باعث ہو گا جب کہ "آبادی کے کسی بھی بڑے طبقہ کے ان اجناس میں جنھیں وہ عموماً استعمال کرنے کا عادی ہے، مطلق کمی نہ واقع ہوئی ہو" (پیگو)۔ اگر اشیا کی رسد کی بہ نسبت آبادی میں اضافہ زیادہ تیزی سے ہوا ہو تو ہو سکتا ہے کہ قومی منافع میں مفلس طبقوں کا مجموعی حصہ پہلے سے زیادہ ہو جائے لیکن فی کس آمدنی میں تخفیف ہو جائے گی۔ یا اگر خوراک کی رسد میں اتنی ہی تیزی سے (یا اس سے بھی زیادہ تیزی سے) اضافہ ہو جتنا کہ آبادی میں ہوا ہے لیکن اجارہ داری یا اناج کی برآمد کے طفیل غذائی اجناس کی قیمتیں چڑھ جائیں تو اس صورت میں اجارہ داری سے محض ایک خاص طبقہ کو فائدہ پہنچے گا؛ اسی طرح اناج کی برآمد سے مالدار تاجر اور زیادہ مالدار ہو جائے گا۔ تعیش اور راحت کی اشیاء کی درآمد بڑھنے سے محض چند طبقوں کو اپنا معیارِ راحت بلند کرنے کا موقع ملے گا۔ لیکن اناج کی قیمتوں میں اضافہ سے عوام کے مفلس طبقے کے استعمال کے اجناس اور خدمات میں لازمی طور پر کمی واقع ہوتی ہے اس طرح کل قومی منافع میں اضافے سے عوام کی معاشی بہبود میں بہ حیثیتِ مجموعی کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔

ہم دولت کی پیدائش کے مسئلے کو بہت زیادہ اہمیت دینے کے عادی ہیں، اس کے نتیجہ میں ہم صَرف (استعمال) کے مسئلہ کو سراسر نظرانداز کر دیتے ہیں۔ انسان محض دولت پیدا کرنے کی مشین نہیں ہے، بلکہ پیدائشِ دولت کا بنیادی مقصد صَرف ہے۔ اب یہ معلوم کرنا ماہرِ اقتصادیات کا فرض ہے کہ کیا پیداوار کی مقدار میں اضافے کے ساتھ ساتھ سماج کے ہر طبقہ کے صَرف میں بھی اضافہ ہوا ہے؟ آسے اس بات کو محض مفروضہ کی حالت میں نہیں چھوڑ دینا چاہئے۔ صَرف کے مسئلہ کا مطالعہ بذاتِ خود اہم ہے، نہ کہ محض اس لئے کہ صَرف کا اثر پیدائش پر پڑتا

ہے۔ ماہرین اقتصادیات پیداواری صرف اور غیر پیداواری صرف کے درمیان امتیاز کرتے ہیں۔ اس قسم کا عمل صَرف کو پیدائش کے تابع کرنے کے مترادف ہے۔ وہ ایسے صرف کی حمایت کرتے ہیں جس کے نتیجہ میں پیداوار بڑھے، اور ایسے صرف کی مذمت کرتے ہیں جس سے یہ مقصد حاصل نہ ہوتا ہو۔ لیکن انسان پیدا کرنے کے لئے صرف نہیں کرتا بلکہ پیدا اس لئے کرتا ہے کہ صرف کر سکے۔ اقتصادی سرگرمیوں کا منتہا صَرف ہے نہ کہ پیداوار۔ جو کوئی بھی کل قومی منافع میں اضافے کو اقتصادی بہبود میں اضافے کا قطعی ثبوت سمجھے گا اس کے استدلال میں اُلجھاؤ ہوگا۔ یہاں طریقہ استدلال یہ ہے کہ قومی منافع میں اضافے کی وجہ سے ہر شخص کے حصے میں اضافہ ہوگا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ ایک آزاد خیال مفکر جے۔ اے۔ ہابسن اپنی ایک اہم تصنیف "عمل اور دولت" (Work and Wealth) میں لکھتا ہے کہ "منافع کی قدر کو محض مالی شکل میں ظاہر کر دینے سے یہ بات نہیں واضح ہوتی کہ اس میں کس قدر انسانی بہبود شامل ہے۔ یہ بیانات کہ قومی آمدنی گذشتہ صدی کے دوران دگنی ہو گئی ہے یا لوگوں کی فی کس آمدنی دو گنی ہو گئی ہے اس بات کا کوئی ایجابی ثبوت نہیں پیش کرتے کہ قومی بہبود میں بھی کوئی اضافہ ہوا ہے۔ اضافہ کی مقدار کو ناپنے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔"

تقسیم کا سوال بھی اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ پیدائش یا کل قومی منافع کا مسئلہ ہے۔ قومی منافع میں سو فی صد اضافے کے باوجود اگر کل منافع یا اس کا بیشتر حصہ دولت مند طبقوں کی جیب میں پہنچ جائے تو ایسی صورت میں تمام آبادی کی اقتصادی خوش حالی میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ دولت مند بلاشبہ اور دولت مند ہو جائیں گے لیکن اکثریت کی حالت میں کوئی سدھار نہیں آئے گا۔ اور ماہر اقتصادیات کے نزدیک اکثریت کی خوش حالی زیادہ اہم ہے۔ اگر کسی دولت مند آدمی کی ماہانہ آمدنی دس ہزار روپے سے بڑھ کر گیارہ ہزار روپے ہو جائے تو اس کے لئے کچھ زیادہ فرق نہیں ہوگا۔ لیکن کسی مفلس کی کی آمدنی میں دس فیصد کا اضافہ بہت کچھ معنی رکھتا ہے۔ معاشیات کی زبان میں کہا جاتا ہے کہ زر کا حاشیائی افادہ (Marginal utility of money) دولت مند کا

بہ نسبت مفلس کے لئے زیادہ ہوتا ہے۔

قومی منافع کو عموماً مالی قدر کی شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے لیکن حقیقی منافع مادی اشیا اور خدمات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہابسن کے اتباع میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی منافع " اس معنوی بہبود کی کمیت پر مشتمل ہوتا ہے جو پیدائش یا صَرف کے عمل سے پیدا ہوتی ہے اور جس کی نمائندگی ٹھوس آمدنی کرتی ہے "۔ یعنی کسی ملک کی خوش حالی اس وقت بڑھتی ہے جب کہ اس انسانی منافع کا مجموعی حجم بڑھتا ہے۔

مذکورہ بالا انسانی منافع کی کمی یا زیادتی کا تخمینہ دو مختلف معیاروں کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے ان میں ایک تو معیارِ صَرف (Standard of Consumtion) ہے اور دوسرا معیارِ مصارف (Standard of cost)۔ اگر آبادی کے ہر طبقہ اور خصوصاً مفلس طبقوں کے صَرف میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ تسلیم کرنے کی گنجائش موجود ہے کہ انسانی خوش حالی میں اضافہ ہوگا، بشرطیکہ نہ تو اوقات کارکردگی میں اضافہ ہوا ہو نہ کوائف کارکردگی کی وجہ سے جان نشانی میں اضافہ ہوا ہو۔ اس سلسلہ میں صَرف میں لائی گئی اشیار کی کیفیت اور کمیت دونوں پر غور کرنا چاہیئے۔ منشیات یا ضرر رساں تعیشات کا بڑھنا خوش حالی کا اشاریہ کبھی نہیں ہے۔ عوامل مصارف کو بسا اوقات نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اشیا اور خدمات کی پیدائش کے لئے انسانی مصارف (Human cost) بڑھ جائیں اور اس بنا پر اشیا و خدمات کی مقدار میں اضافہ ہو تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اقتصادی خوش حالی میں کوئی اضافہ ہوا ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ کسی قوم کی خوش حالی بڑھی ہے سب سے پہلے یہ دکھانا ضروری ہوگا کہ اس قوم کے کسی ایک طبقے اور خصوصاً مفلس لوگوں کے ان اشیا کے صرف میں جنھیں وہ زیادہ تر استعمال کرنے کے عادی ہیں، کوئی کمی نہیں ہوئی ہے ـــ یعنی کسی بھی صورت میں کل کے لوازمات آج کے نایاب تعیشات میں تبدیل نہیں ہو پائے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اشیا و خدمات کی پیدائش میں صرف ہونے والی مشقت اور قربانی کے اعتبار سے حقیقی مصارف پیدائش میں بھی تخفیف

ہوئی ہے۔

یہ بلا شبہ درست ہے کہ ہماری آبادی کے چند خاص طبقوں کے لئے ماضی کے تعیشات آج کے لوازمات بن گئے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی اتنی ہی درست ہے کہ آبادی کے دوسرے طبقوں کے لئے ماضی کے لوازمات آج کے تعیشات بن گئے ہیں۔ گھی مفلسوں کے لئے تعیش کی شے ہو گیا ہے۔ جب وہ روپے میں دو سیر کا تھا تب بھی تعیش کی شے ہرگز نہ تھا۔ اسی طرح گندم تعیش کی چیز اس وقت نہ تھا جب اس کا نرخ تیس سے چالیس سیر فی روپیہ تھا۔ گندم کی طلب خود پنجاب کے اندر لوچ دار ہوتی ہے یعنی جب اس کی قیمت گرتی ہے تو اسے زیادہ مقدار میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جب اس کا دام چڑھ جاتا ہے تو مفلسوں کو اس کے بجائے جوار باجرہ یا مکئی کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ دودھ بھی مفلسوں کے لئے تعیش میں داخل ہو گیا ہے۔ اگر قیمتوں کی تحقیقاتی کمیٹی (۱۴-۱۹۱۰ء) نے گرانی کے نتائج کے بارے میں براہ راست زرعی اور صنعتی مزدوروں سے سوالات کئے ہوتے تو اس کی رپورٹ غالباً اتنی زیادہ امید افزا نہ ہوتی جتنی کہ ہے۔ مسٹر دتا فرماتے ہیں:

"آج کل مزدوروں کا زمانہ ہے، لیکن میں پنجاب کے بعض اضلاع میں اور دہلی میں مزدوروں سے ملا ہوں اور اُن سے ان کے صرف اور خورد و نوش کے بارے میں گہرائی سے استفسار کیا ہے۔ وہ یہ کہتے نہیں ملے کہ وہ خوش حال تھے یا ان کے خورد نوش میں کوئی اضافہ ہوا تھا۔

موتی، جاروب کش، عمر بیس سال؛ عام مزدور: "بہت تنگ ہوندا ہے" (ہم بہت پریشان حال ہیں)

بوٹا، جاروب کش، عمر چالیس سال؛ عام مزدور: "محنت نہ ملے تو بھوکا رہنا پڑتا ہے۔ جاگیر نہیں، جائداد نہیں۔"

ملکھی، چمار، عمر چالیس سال؛ عام مزدور: اوکھا گزارا ہوندا ہے۔ روٹی نہ ملے تو تتے ہو کے پے رہے"۔ (گذارا مشکل ہو گیا ہے۔ کھانے کو نہیں ملتا تو بھوکے پڑ رہتے

بیری، جارو ب کش، عمر تئیس سال؛ عام مزدور: "نالا بھے تو بھوکے بھی کاٹ لینی"
(جب مزدوری نہیں ملتی تو بھوکے بھی گذر کرنی پڑتی ہے)۔

پیر بخش، بہشتی، عمر پینتالیس سال: "روٹی ہے تو کپڑا نہیں، کپڑا ہے تو روٹی نہیں۔"

پھیرو، چمار، عمر تیس سال؛ عام مزدور: "ہماتراں نو سدا تکلیف رہندی ہے" (ہماشما کو ہمیشہ تکلیف ہی رہتی ہے)۔

حسین بخش، سید، عام مزدور: "جس مالک نے پیدا کیا ہے وہ دیتا ہے، ایک وقت نہیں تو دوسرے وقت۔"

علی محمد، عمر پینتالیس سال؛ عام مزدور: "ایک دن پکی، ایک دن نہ پکی۔"

کرم بخش، عمر ساٹھ سال؛ عام مزدور: "مل گیا کھا لیا نہیں ملے پے رہے۔"

کلو، تارکش: "بڑی تکلیف ہوتی ہے؛ روٹیاں نصیب نہیں ہوتیں، تین تین دن فاقے گذارے ہیں۔"

مشرف حسین، ڈابکیہ: "گذارہ ناگفتہ بہ ہے۔ روزی نہیں تو روزہ۔"

عبدالرحمان، ڈابکیہ: "موسم کو دیکھ لیجئے، جیسے گذارے کی صورت ہے۔ تکلیف ہے یا راحت ہے، موسم کو دیکھ لیجئے۔ کام والے جتنے بیچارے ہیں سبھی دقت میں ہیں۔"

اس طرح کی شہادت سامنے ہو تو یہ نتیجہ نکالنا ناممکن ہے کہ لوگوں کا صرف بڑھا ہے۔ گھی اور دودھ کے استعمال کے متعلق براہ راست استفسار پر یہ جوابات ملے:

گھی

"ستڑے نصیباں وچ کتھے" (گھی ہم مفلسوں کے نصیب میں نہیں)۔
"سہ دانا کھانا ہے" (کس کی غذا ہے، یعنی آج کل گھی کی بات نہ کرو)۔

"آج کل کتنے کا ہوندا ہے" (آج کل کتنے کا ہوتا ہے، یعنی اس کے خریدنے کی بساط نہیں)
"گھی کیا کھائیں گے، آٹے ہی سے فرصت نہیں؛ نک کٹی ہو رہی ہے۔"
"گھی پیسے دو پیسے کا۔ روکھی روٹی بھی مل جائے تو غنیمت ہے۔"
"لابھے کی گل ہے" (پیسہ کی بات ہے)۔
"ہاتروں نے کی کھانا" (ہم جیسوں کو گھی میسر نہیں)۔
"نک لابھے تو تھوڑا" (یعنی روٹی کا ٹکڑا مل جائے تو بہت ہے)۔

دودھ

"مائے دے شریر دا پتا ہوگا (ماں کا دودھ پیا ہوگا)۔
"غریباں نوں کی مل سکدا ہے" (غریبوں کو کیسے مل سکتا ہے)۔
"دودھ بچپن میں پی لیا جب باپ جیتا تھا۔"
"چھوٹے ہوں گے تو پیتے ہوں گے۔"
"ہوش میں پیا ہی نہیں۔"
"اجی بس میاں! دودھ کی جائے پانی مل جائے تو اچھا۔"

سبھوں نے کال کی بری طرح شکایت کی۔ کال کے معنی مہنگائی کے ہیں۔ خواہ مہنگائی کا سبب بارش نہ ہونے کی وجہ سے اناج کی قلت ہو یا دوسرے اسباب ہوں۔ ایک نے کہا: "کال سدا ہی رہتا ہے۔" اور یہ بالکل سچ ہے کہ جب ملک میں واقعی قحط نہیں ہوتا تب بھی قیمتیں گرنے کو نہیں آتیں۔ یہ بات مزدور کی سمجھ میں نہیں آسکتی کہ خاطر خواہ بارش اور بھرپور فصل کے برسوں میں بھی قیمتیں چڑھی کی چڑھی کیوں رہتی ہیں۔ وہ تو صرف یہ جانتا ہے کہ اسے آٹا، دال اور گھی قحط کے بھاؤ سے خریدنا پڑتا ہے اور اس سے وہ خوش نہیں ہے۔

اناج کی گرانی نے مفلسوں کو مقروض کرنے میں کچھ کم حصہ نہیں لیا ہے۔ مجھے یہ بتایا گیا کہ

[illegible] نہ بخل میں پڑتے ہیں گے۔ یہ بات بڑی بھی آسانی سے آتی ہے کہ جو شخص جس کی آمدنی دس سے بارہ روپے ماہانہ ہو اسے ایک بڑے کنبہ کی کفالت کرنی پڑتی ہے کیونکر قرض لینے سے بچ سکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شادی بیاہ اور موت کی رسومات میں فضول خرچی ان کے مقروض ہونے کا بڑا سبب ہے۔ لیکن اگر شادی بیاہ اور غمی کے اخراجات بہت زیادہ کم کر دیے جائیں تب بھی مفلس شخص قرض سے نہیں بچ سکتا۔ مصارف زندگی کی موجودگی میں بچت تقریباً صفر کے ہے۔ بچت بینکوں کی امانتوں میں اضافہ ہوا ہے لیکن یہ معلوم کرنا دلچسپ ہوگا کہ ان امانتوں میں مزدوروں کی امانتوں کا حصہ کتنا ہے، یعنی یہ کہ ان مفلس لوگوں کی بچت کا کیا حصہ ہے جن کی آمدنی پندرہ روپے ماہانہ سے زیادہ نہیں۔ معمولی وقتوں میں جب روزگار آسانی سے ملتا ہے تب بھی مفلس مزدور کی گذر اوقات بہت مشکل سے ہوتی ہے۔ اب یقیناً حیرت کی بات نہیں کہ شادی بیاہ یا غم کے موقعوں پر اسے قرض کا سہارا لینا ہی پڑتا ہے۔ حیرت کی بات تو یہ ہے کہ لوگ اسے قرض دیتے کیونکر ہیں۔ زیادہ تر مزدور جن سے پوچھ گچھ کی گئی کم و بیش رقموں کے دین دار تھے۔ لیکن بعض ایسے بھی ملے جنہوں نے فخریہ بتایا کہ ان کے اوپر کوئی قرض نہیں تھا۔ ان میں جالندھر کا ایک متدین مسلمان پیر بخش بہشتی تھا جس نے کہا: "بھوکے رہنا منظور ہے، قرض لینا منظور نہیں۔"

خلاصۂ کلام یہ کہ اقتصادی بہبود اور خوش حالی متبادل اصطلاحیں ہیں۔ لہٰذا خوش حالی کے بڑھنے کا اندازہ بہبود کے بڑھنے سے کیا جانا چاہیے۔ آبادی کے تمام طبقوں بالخصوص مفلس طبقوں کے [illegible] اقتصادی بہبود یا خوش حالی کے بڑھنے کا اصل قابل اعتماد معیار یہ ہے۔ فردیات [illegible] اضافہ جس سے مفلسوں کے مصارف میں کمی آئے ہرگز خوش حالی میں اضافہ کی علامت نہیں ہے۔

مولانا محمد یوسف کوکن

انتہائی جنوبی ہند میں عربی زبان وادب کا فروغ

تیسری صدی ہجری کے آخر میں مصر سے چند عرب خاندان کنیاکماری کے ساحل پر آکر اترے اور کایل پٹنم اور کیلکرے کے اطراف آباد ہوئے۔ ان کے اخلاق و کردار اور علمی صلاحیت اور قابلیت کو دیکھ کر پانڈے کے راجہ نے انھیں اعلیٰ مناصب دیے اور جاگیریں عطا کیں جن پر انھوں نے ناریل، موز اور آم وغیرہ کے درخت لگائے اور بقیہ زمین میں دھان اور راگی وغیرہ کی کاشت کی۔ بہتوں نے کشتی رانی اور تجارت کا پیشہ اختیار کیا۔ اس طرح عربوں نے دولت کمائی۔ [illegible] اپنی قبولیت کا سکہ لوگوں کے دل پر بٹھایا۔

آگے چل کر ان عربوں کی اولاد نے تامل زبان اختیار کر لی مگر عربی زبان اور اسلامی علوم و فنون سے ان کو دلچسپی رہی تا آنکہ جب کوئی ایک صوفی جنوبی ہند تشریف لائے اور ارشاد و ارادت کی مسند بچھائی تو خواص اور عوام میں اسلامی علوم فنون اور اخلاق سے ایک والہانہ دلچسپی پیدا ہوگئی ایسا ان کا علمی کمال اور تقویٰ تھا۔ شیخ نے پہلے اپنے شاگردوں اور عقیدت مندوں کے ساتھ [illegible] شیخ [illegible] باقاعدہ [illegible] نکلے اور مختلف شہروں اور دیہاتوں [illegible] کرتے ہوئے آگے پہنچے

تنجاور ضلع کا ایک مشہور ساحلی شہر ہے۔ وہ شیخ محمد غوث گوالیاری کے شاگرد تھے۔ جب ۹۷۸ھ میں ۱۱ جمادی الثانی کو ان کا وصال ہوا تو عقیدتمندوں نے ان کی قبر پر ایک شاندار گنبد تعمیر کیا۔ اطراف کا وسیع احاطۂ زمین مزار کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔ بلند منارے تعمیر کئے اور چاروں طرف چار مسجدیں بنائیں تاکہ آنے والے نماز کے اہم فریضۂ دین سے غافل نہ ہوں۔ ہر سال ۱۱ جمادی الثانی کو یہاں شاندار عرس منایا جاتا ہے۔

دسویں اور گیارھویں صدی ہجری میں یہاں بہت سے علماء و فضلا وشعرا پیدا ہوئے جنھوں نے علوم ادبیہ و دینیہ کی بڑی خدمت کی۔ اس لحاظ سے شیخ سلیمان (۱۰۰۰-۱۰۷۹) اور ان کے پانچ صاحبزادوں خصوصاً شیخ صلاح الدین (۱۰۵۱-۱۰۹۸) شیخ صدقۃ اللہ آپا (۱۰۴۲-۱۱۱۵) اور شیخ سام شہاب الدین (۱۰۴۴-۱۱۲۱) کا نام بہت مشہور ہے۔ شیخ صدقۃ اللہ آپا نے قصیدہ بانت سعاد، قصیدۂ امام بوصیری اور قصیدۂ وتریہ لابی بکر البغدادی کی تخمیسیں لکھی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ شاہ الحمید میران عبد القادر کی مدح و منقبت میں بڑے شاندار عربی قصیدے لکھے ہیں۔ وہ جنوبی ہند میں "مادح الرسول" کے معزز لقب سے مشہور ہیں۔ حج کے دوران میں کعبۃ اللہ میں بیٹھ کر علم اخلاق اور تصوف کا درس دیا۔ ہندوستان واپس آئے تو ۱۱۰۹ھ میں اورنگ زیب عالمگیر نے ان کو جنوبی ہند کا قاضی القضاۃ مقرر کرنا چاہا۔ شیخ نے اس کو قبول نہیں کیا تو ان کے فرزند شیخ محمد المتوفی ۱۱۳۴ھ کو ان کا قائم مقام بنا کر قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ شیخ صدقۃ اللہ آپا کیلکرے میں اور شیخ محمد پالیم کوٹے میں دفن ہیں۔ جہاں ان دونوں کی یادگار میں صدقۃ اللہ آپا کالج قائم کر دیا گیا ہے۔

شیخ سام شہاب الدین نے عربی سے زیادہ تامل میں طبع آزمائی کی ہے۔ دین اسلام اور علم تصوف وسلوک پر تامل میں کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں کتاب الصلوٰۃ بہت ہی مشہور ہے یہ کتاب نظم میں ہے اور تامل زبان میں ہے۔

شیخ صلاح الدین نے تامل کہاوتوں کو عربی نظم کا جامہ پہنایا ہے۔ یہ کتاب رزانۃ العلم کے نام سے مشہور رہے۔ ان تینوں بھائیوں نے عربی میں بہت سے قصائد اور قطعات لکھے ہیں جو ایک قلمی کلیات کی صورت میں کیلکرے میں موجود ہیں۔

شیخ عبدالقادر جو تامل میں "سیدکّادی" کے نام سے مشہور ہیں اسی زمانے کے ایک اللار ایڈمنسٹریٹر اور رامناڈ کے راجہ کے وزیر تھے۔ ان کی سخاوت مسلمانوں اور ہندوؤں کے لئے یکساں تھی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے رامیسورم کے مشہور مندر کو دس ہزار روپیوں کا عطیہ دیا تھا۔ وہ تقریباً نو دس سال تک اس مندر کے ٹرسٹی رہے۔ مندر کے ستونوں پر پتھر میں چند تصویریں کھدی ہوئی ہیں، عمامہ اور ڈاڑھی والے کی تصویر ان ہی کی بتائی جاتی ہے۔ آج مدراس ہاربر کا محلہ انھی کی یادگار میں "سیدکّادی نگر" کہلاتا ہے۔

عمر پلور (۱۰۵۲ــ۱۱۱۵ھ) شیخ صدقۃ اللہ اپا ہی کے معاصر تھے۔ پلور تامل میں شاعر کو کہا جاتا ہے۔ وہ اگرچہ اپا سے دس سال چھوٹے تھے مگر دونوں نے ایک ہی سال ۱۱۱۵ھ = ۱۷۰۳ء میں وفات پائی۔ عمر پلور اٹیا پورم (Ettiapuram) ضلع ترنلویلی میں دفن ہیں۔ انھوں نے آنحضرت صلعم کی سیرت تامل میں "سیرا پرانم" کے نام سے دو ضخیم جلدوں میں لکھی ہے جو ہندوؤں میں بھی بہت مقبول ہے۔ ان کا کلام انٹرمیڈیٹ اور بی اے وغیرہ کی نصابی کتابوں میں شامل کیا جاتا ہے۔

ان کے بعد شیخ عبدالقادر تکیہ صاحب کایل پٹنم (۱۱۹۱ــ۱۲۷۲ھ) اور شیخ عبدالقادر تکیہ صاحب کیلکرے (۱۱۹۲ــ۱۲۶۷ھ) عالم اور صوفی کی حیثیت سے بہت مشہور ہوئے۔ کایل پٹنم اور کیلکرے میں تکیہ (یعنی زاویہ خانقاہ) قائم کیا تھا جہاں وقتاً فوقتاً محفل ذکر و اذکار منعقد ہوتی تھی یہ دونوں اسی وجہ سے عوام میں "تکیہ صاحب" کے نام سے مشہور ہوئے۔ تکیہ صاحب کایل پٹنم کے والد شیخ عمر (۱۱۶۲ــ۱۲۱۶) بھی اپنے زمانے کے بہت بڑے صوفی تھے۔ انھوں نے پانچ سال [illegible] میں لوگوں کو تعلیم دی۔ واپس آکر اپنے شیخ سید محمد بخاری تنگل کنانور (۱۲۴۳ــ۱۸۰۷) کے ہاتھ پر بیعت کی۔ انھی کے کہنے سے ملایا اور انڈونیشیا کا سفر کیا اور بارہ سال تک رشد و ہدایت

میں معروف ہے۔ آج بھی قادری، چشتی اور سہروردی سلسلے کے متعلقین یہاں نظر آتے ہیں ان کا سلسلہ حضرت شیخ نور کے سلسلے سے ملتا ہے۔ شیخ عمر کیال [illegible] اپنا سہروردی کے ساتھ [illegible] کے یہ مدفون ہیں۔ ان کے فرزند شیخ عبدالقادر بھی یہیں دفن ہیں۔ ان دونوں نے عربی میں بہت سے قصائد لکھے ہیں جن میں سے بعض چھپ چکے ہیں۔

حکیم عبدالقادر صاحب کیلکرے اپنے عہد کے ممتاز عالم اور صوفی تھے۔ عربی اور تامل دونوں پر ان کو عبور حاصل تھا۔ دونوں زبانوں میں نثر اور نظم میں کتابیں لکھی ہیں۔ انہوں نے اپنے تکیہ میں ایک محفل ذکر و اذکار قائم کر رکھی تھی، جہاں ہر ہفتہ ذکر ہوا کرتا تھا۔ ان کا اصلی کارنامہ "القصیدة الشفعیه فی مدح شافع الجمعیه" جس میں ہر ابجدی حرف کے قافیہ میں ۲۸×۲۸ مخمس لکھے ہیں۔ پورے جنوبی ہند، سیلون اور مشرق اقصیٰ میں یہ کتاب بڑے ہی ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہے، عوام اور خواص کو اس کے بیسیوں مخمس زبانی یاد ہو گئے ہیں جن کو وہ مختلف مجلسوں میں دہراتے رہتے ہیں۔

سید محمد کیلکرے (۱۲۳۲ — ۱۳۱۶ھ) انہی کے شاگرد اور داماد تھے۔ ان کے خسر ان کو "ماپلے عالم صاحب" کہہ کر پکارا کرتے تھے۔ تامل میں داماد کو "ماپلے" کہا جاتا ہے اور عربی میں داماد کو "العروس" یا "العریس" کہتے ہیں۔ اس لئے علم دوست عرب احباب میں "الامام العروس" کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اپنے خسر کی وفات (۱۲۶۷ھ) کے بعد جب سید محمد نے مسند تعلیم و تربیت و ارشاد سنبھالی تو ان کا تکیہ آگے چل کر "الصومعة العروسیه" اور ان کا مدرسہ "المدرسة العروسیه" کے نام سے مشہور ہو گیا۔ سید محمد نے بارہا جنوبی ہند اور سیلون کے مختلف مقامات کا دورہ کیا اور مسلمانوں کو احکام اسلامی کی پابندی اور علم دین کے حاصل کرنے کا جوش دلایا۔ ہزارہا لوگ ان کے مرید اور شاگرد ہوتے چلے گئے۔ تقریباً چار سو طالب علم المدرسة العروسیه کیلکرے میں عربی زبان و ادب کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے لگے۔ سید محمد نے سیلون میں ایک درجن سے زیادہ مسجدیں قائم کیں، ہر ایک مسجد کے ساتھ ایک تکیہ تھا جہاں اللہ کے بندے ہر جمعرات کو ذکر و اذکار کی محفل منعقد ہوتی تھی۔ اس

کی وجہ سے عوام کو سیکڑوں دعائیں زبانی یاد ہو گئیں و انھیں کا اثر ہے کہ آج ان کے ہزاروں عقیدتمند کولمبو کی جامع مسجد میں شب قدر میں جمع ہوتے ہیں اور رات بھر ذکر واذکار دعاؤں اور تقریروں کا سلسلہ جاری رہتا ہے جو سیلون ریڈیو سے نشر ہوتا رہتا ہے۔

سید محمد کو مقامات ہمدانی و حریری زبانی یاد تھیں، ان کا اشہب قلم نثر اور نظم دونوں میں یکساں روانی دکھاتا تھا۔ انھوں نے جوش و خروش کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت فاطمہ زہرا، امام حسن، امام حسین، امام شافعی، عبدالقادر جیلانی، خواجہ معین الدین چشتی، شیخ ابو حفص سہروردی، شیخ شاہ الحمید میران عبدالقادر، ابراہیم الشہید یرادی اور جنوبی ہند اور سیلون کے بہت سے بزرگوں کے مولد لکھے ہیں اور عربی نظم و نثر میں ان کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ یہ اتنی مرتبہ پڑھے اور دہرائے گئے ہیں کہ اکثر کو زبانی یاد ہو گئے ہیں، انھوں نے تامل اور عرب تامل میں پند و موعظت اور اخلاق کے بہت سے رسالے لکھے ہیں جو تامل عورتوں میں بہت زیادہ مقبول ہیں، ان کو یہ عورتیں زبانی سنانے لگتی ہیں۔

یہ ان کا اتنا بڑا فیض ہے کہ اس کی نظیر کسی اور جگہ ہمیں دکھائی نہیں دیتی۔

سید محمد نے عرب تامل میں علم فقہ و عقائد پر ایک ضخیم کتاب "فتح الدیان فی فقہ خیر الادیان" کے نام سے لکھی ہے جس کا انگریزی میں بھی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ اپنے والدین کی یاد میں تین سو بیس شعر کا ایک مرثیہ بھی لکھا ہے جس سے عربی زبان پر ان کی پوری قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ بہت سے عرب ان سے سیلون میں آکر ملتے تھے اور ان کی زبان دانی اور علمیت کو دیکھ کر حیران ہو جاتے تھے۔ ایک عرب ان کو آزمانا چاہتا تھا کہ آیا مدحیہ و خطبیہ قصائد کے علاوہ متغزلانہ شاعری پر بھی ان کو عبور حاصل ہے یا نہیں۔ اس نے فرمائش کی۔ سید محمد نے قلم اٹھایا اور چھوٹی بحر میں چھیاسٹھ شعر لکھ ڈالے۔ جن میں غزل پورا ابھرا ہوتا۔ یہ دیکھ کر وہ عرب خود بول اٹھا واللہ ھذا لسان عربی۔ تم خدا یہ عربی زبان ہے۔

اس موضوع پر مستقل ریسرچ کی ضرورت ہے۔ میں نے یہاں کی بعض اہم شخصیتوں کو روشناس کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب ایک ریسرچ اسکالر نے جو عربی کے ساتھ ساتھ تامل سے بھی اچھی طرح آشنا ہیں اپنی خدمات پیش کی ہیں۔ اگر اس موضوع پر کوئی اچھا کام ہو جائے تو یقیناً ہماری ادبی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوگا۔

حکیم میرن دہلوی

تاریخ وفات حضرت بہزاد لکھنوی

پائی خبر جو رحلتِ بہزاد لکھنوی — سن کر خبر یہ دل پہ مرے چوٹ اک لگی
آنکھوں کے سامنے میرے شکل ان کی آگئی — کانوں میں گونجنے لگی آوازِ خواندگی
مجذوب سے جو خود تھے تو جاذب کلام بھی — عشقِ رسولِ پاکؐ میں پایا تھا نام بھی
آواز میں تھا درد جو دل پُر گداز تھا — واقف ہے دل کے راز سے وہ جس کا راز تھا
کس طرح راز کھلتا کہ ہے دل تو بے زباں — سوز و گداز دل کا تھا ہر شعر سے عیاں
وحشت سی تھی مزاج میں دل بھی تھا بے قرار — چلتے تھے دونوں ہاتھ گریباں پہ بار بار
غالب تھا ان کا عشقِ حقیقی مجاز پر — نغمے سنا گئے وہ اسی ایک ساز پر
تاریخ لکھوں، فکر یہ میرن مجھے ہوئی — جس میں ہوں دونوں سن سنہ ہجری و عیسوی
ہاتف نے دی صدا یہ دلِ باشعور سے — رتبہ ملا ہے ان کو یہ، فیضِ حضور سے
پائی جگہ جو باغِ ارم میں، ملا شرف — غلمان و حوریں دیکھتی ہیں سب اسی طرف

۱۳۹۶ + ۵۸۰ = ۱۹۷۴ — ۱۹۷۴

اب ہوں گے مسند بزم سخن حمد و نعت کی
مجلس فروز حضرت بہزاد لکھنوی

۱۹۷۴ء

عبداللطیف اعظمی

"نگارشاتِ مجیب"
(ایک تاثر)

ابھی حال میں، پروفیسر محمد مجیب صاحب کے منتخب مضامین کا ایک مجموعہ "نگارشات" کے نام سے شائع ہوا ہے[1]۔ مجیب صاحب کوئی نصف صدی سے تعلیمی و تہذیبی اور علمی و ادبی افق پر چھائے ہوئے تھے۔ دہلی میں کوئی اہم کانفرنس یا سیمینار ہوتا، چاہے اردو میں یا انگریزی میں، تو ان کی شرکت ضروری سمجھی جاتی، صرف شرکت ہی نہیں، یا تو صدر ہوتے، یا مقالہ پڑھتے یا مذاکرے میں حصہ لیتے۔ سرکاری اور غیر سرکاری، تعلیمی اور غیر تعلیمی، چھوٹی بڑی درجنوں کمیٹیاں تھیں، جن کے وہ سرگرم ممبر تھے اور محسوس ایسا ہوتا تھا کہ جیسے ان کے بغیر کوئی کمیٹی یا کوئی جلسہ کامیاب ہو ہی نہیں سکتا۔ دہلی کے باہر، کسی اور شہر میں کوئی اہم کانفرنس ہوتی تو اس میں مدعو ہوتے اور اپنی تمام معروفیات کے باوجود اس میں شرکت کے لیے وقت نکال لیتے اور اگر مضمون یا خطبۂ صدارت پڑھنا ہوتا تو نہ جانے کیونکر وہ بھی لکھ لیتے۔ غالب کی جب صد سالہ برسی منائی گئی تو دہلی کے علاوہ ہندوستان کے مختلف شہروں مثلاً مدراس، بمبئی، کلکتہ وغیرہ میں غالب اور ان کی شاعری پر، زیادہ تر انگریزی میں، مضامین پڑھے یا تقریریں کیں۔ اور جب غالب صدی کی گونج امریکا تک پہنچی تو ہندوستان کے

---

[1] ناشر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵۔ سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۲۱۶ صفحات، تاریخ اشاعت: اگست [illegible]ء، مجلد، قیمت سولہ روپے۔

دانشوروں میں سے صرف مجیب صاحب ہی پر نظر انتخاب پڑی اور انھوں نے وہاں کے چند اہم شہروں میں غالب کی شاعری اور شخصیت پر تقریریں کیں اور مضامین پڑھے۔ ان کا مضمون "ایملی ڈکن سن اور غالب" اس قدر پسند کیا گیا کہ کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔

اردو ہو یا انگریزی، دونوں ہی زبانیں مجیب صاحب کی مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ویسے تو وہ جرمن، فرانسیسی اور روسی بھی جانتے ہیں، مگر ان کے اظہار خیال کی زبان اردو اور انگریزی دونوں ہیں اور ان میں وہ انتہائی بے تکلفی کے ساتھ لکھتے ہیں اور جب جم کر لکھتے ہیں تو پڑھنے اور سننے والے سرشار ہو کر وجد کرنے لگتے ہیں۔ اِس وقت مجھے دو واقعے یاد آ رہے ہیں۔ دسمبر ۱۹۵۷ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے انھیں کانووکیشن کے موقع پر خطبہ پڑھنے کی دعوت دی۔ علی گڑھ کے طلبا اور نوجوان اساتذہ جس قسم کی شخصیتوں سے مرعوب ہوتے ہیں، مجیب صاحب ان میں سے نہیں ہیں، انھوں نے کہنا شروع کیا کہ اس سال ایک "مکتب" کے سربراہ کو کانووکیشن کا خطبہ پڑھنے کی دعوت دی گئی ہے۔ مگر جب مجیب صاحب نے اردو میں خطبہ پڑھنا شروع کیا تو پہلے لوگ چونکنے ہوئے، پھر حیرت سے آنکھیں کھل گئیں اور ختم ہوتے ہوتے وجد میں جھومنے لگے اور تالیاں تھیں کہ رکنے کا نام ہی نہ لیتیں۔ ایک اقتباس آپ بھی سنئے اور لطف اٹھائیے:

"... آپ نے بہت سے گڑھے دیکھے ہوں گے، جو اپنے ماحول کی پستی کا اور اپنے خالی ہونے کا اعلان کرتے ہیں، گویا بھیک مانگنے کے پیالے ہیں، جن کو برسات کا پانی یا اس پاس کے نالے بھر دیا کرتے ہیں۔ ان میں پانی رہتا ہے مگر کس ذلت سے، آدمی ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں، مگر کس کراہت کے ساتھ۔ پانی ان چشموں میں بھی ہوتا ہے جو پہاڑوں کے سینے سے پھوٹ کر نکلتے ہیں اور ان کی کیا شان ہے، کیا عزت ہوتی ہے آدمی ان کے احسان اٹھا کر خوش ہوتے ہیں، ان پر ناز کرتے ہیں، ان کی دریا دلی کو اپنے لیے مثال مانتے ہیں۔ سوداگری کی نظر سے دیکھئے تو تالاب لینے والوں میں، چشمہ دینے والوں میں ہے، تالاب اپنا مال سمیٹ کر رکھتا ہے، چشمہ اپنا

مال لٹاتا ہے ۔ آپ کو ان دونوں صورتوں میں سے جو پسند ہو اسے اختیار کیجئے ۔ انجام بہرحال ایک ہے، چشمہ کا پانی بہتا رہتا ہے، تالاب کا سوکھتا رہتا ہے۔"

میں نے صرف ایک اقتباس سنانے کی اجازت مانگی تھی، مگر کیا ہرج ہے ایک اور سن لیجئے:

"... نفع نقصان کی بات سمجھانے والوں میں ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ ٹہنی میں لگے رہنا بہتر ہے، چاہے کوئی کانٹا ہی کہلائے ۔ اس میں گمنامی ہے، مگر سلامتی بھی ہے، پھول بن کر نظروں کو للچانا، کسی کے حسن کی زینت بننے کے لئے شاخ سے جدائی گوارا کرنا حماقت ہے، آپ نے کانٹے بھی دیکھے ہوں گے، پھول بھی دیکھے ہوں گے، آپ نے دیکھا کہ کانٹا کیسے کانٹا بنتا ہے، پھول کس طرح کھلتے ہیں، فائدے اور نقصان دونوں طرح سے ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ جو چاہیں بنیں، بس اتنا یاد رکھئے کہ کانٹا چبھ کر بتا دے گا کہ وہ کیا ہے، تب بھی پھول کو اپنی آبرو کا خیال رہتا ہے، وہ کھلتا ہے، اس کے زبان نہیں ہوتی۔"

آپ نے اردو ادب میں بہت سے شہ پارے پڑھے ہوں گے، مگر اوپر کے اقتباسات میں جو شادابی اور ندرت ہے، وہ مشکل سے کسی اور کے یہاں ملے گی۔ "نگارشات" کے پیش لفظ میں جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ: "اپنے خوبصورت ادبی اسلوب اور پر زور تمثیل سے وہ اپنی تحریروں میں سحر کی سی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں۔"

دوسرے واقعہ کا تعلق بھی علی گڑھ ہی سے ہے ۔ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ انگریزی نے جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کی یاد میں دن منایا اور پروفیسر مجیب صاحب کو انگریزی میں مضمون پڑھنے کی دعوت دی ۔ موصوف نے جو مضمون پڑھا وہ اتنا پسند کیا گیا کہ اس کا ٹیپ ریکارڈ بار بار سنا گیا اور سہ ماہی "فکر ونظر" کے مدیر نے پروفیسر مجیب صاحب سے فرمائش کی کہ یا تو اس کا اردو ترجمہ یا اصل مضمون بھیجئے، یہاں کسی سے ترجمہ کرا لیں گے۔ اس خیال سے کہ کوئی اور شخص شاید اس کا اچھا ترجمہ نہ کر سکے میں نے مجیب صاحب سے اصرار کیا کہ وہ خود ہی ترجمہ کر دیں، مگر وہ تیار نہیں ہوئے،

انھوں نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ کرنا ممکن نہیں ہے، میں نہیں کرسکوں گا، تم اصل مضمون بھیج دو۔ میں نے تعمیل کی، بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ انگریزی کے کئی پروفیسروں کو ترجمہ کرنے کے لئے دیا گیا مگر مجیب صاحب کا خیال صحیح ثابت ہوا، کوئی صاحب ترجمہ کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ مجیب صاحب کے اسلوب نگارش کی سب سے بڑی اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ کم سے کم الفاظ میں ایک جہانِ معانی پنہاں ہوتا ہے، ان کی یہ خصوصیت اردو کی کتابوں اور مضامین میں بھی ہوتی ہے اور انگریزی کی کتابوں اور مضامین میں بھی، مگر انگریزی میں کچھ اور نکھر جاتی ہے اور جب وہ ادبی موضوعات پر لکھتے ہیں تو اسے اردو میں منتقل کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

زیر تذکرہ کتاب میں مجیب صاحب کے ۱۹ مضامین شامل ہیں جو اگست ۲۷ء اور دسمبر ۵۶ء کے دوران لکھے گئے ہیں، ان کا تعلق مختلف موضوعات سے ہے، دو افسانے ہیں، جن میں سے ایک چیخوف کا ہے جو روسی زبان سے براہ راست ترجمہ کیا گیا ہے، دوسرا طبع زاد ہے، کچھ شخصیات سے متعلق ہیں، مثلاً خالدہ ادیب خانم اور ڈاکٹر اقبال، کچھ تعلیمی موضوعات پر ہیں، جیسے وردھا کانفرنس اور تعلیم اور اجتماعی کام، کچھ ادب اور تہذیب سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً افسانہ نویسی، ادب اور ادیب، ہندوستان میں اسلامی تہذیب وغیرہ۔ ان مضامین کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا علم کتنا گہرا اور ان کی دلچسپی کا دائرہ کس قدر وسیع تھا۔ اسی بنا پر جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے لکھا ہے کہ "میرا خیال ہے کہ مجیب صاحب کے ہم عصر ادیبوں اور مصنفوں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے اتنے مختلف اور متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ہے، اس کا کچھ اندازہ ان مضامین سے ہو جائے گا۔"

مجیب صاحب کے مضامین میں اچھی خاصی تعداد شخصیات پر ہے۔ شخصیات پر عموماً ایسے مضامین لکھے جاتے ہیں جو واقعات کی کھتونی معلوم ہوتے ہیں، مگر مجیب صاحب کے یہاں دل کشی اور دل آویزی کی صفت نمایاں ہوتی ہے اور پڑھنے یا سننے والوں کو وہ لطف

آتا ہے جو ادبی شاہکاروں میں آتا ہے۔ "نگارشات" کا آخری مضمون ڈاکٹر اقبال پر ہے۔ ڈاکٹر صاحب جتنے بڑے شاعر اور مفکر تھے، ان کی ظاہری شخصیت، وضع قطع اور ان کی گفتگو کا انداز اور لہجہ اتنا ہی معمولی اور بے اثر تھا، اس کا اظہار اس طرح بھی کیا جا سکتا ہے کہ پڑھنے والے پر اس کا برا اثر پڑے اور اس طرح بھی کہ اس عیب میں بھی ایک ہنر اور حسن نظر آئے۔ دیکھئے مجیب صاحب اس کا ذکر کس طرح کرتے ہیں، اس کا خیال رہے کہ مجیب صاحب ڈاکٹر اقبال سے پہلی مرتبہ ملے ہیں:

"لوگ سمجھتے ہیں کہ حسن و عشق کے ذکر کا نہیں تو ردیف اور قافیے، بحر اور ترنم کا اثر شاعر کی صورت پر پڑتا ہے اور صورت میں کوئی غیر معمولی بات نہ ہو تو ادا، انداز، آنکھوں کی چمک، ہونٹوں کی لرزش، کوئی نہ کوئی خصوصیت نظم کہنے والے کو ان لوگوں سے ممتاز کر دیتی ہے جو نثر سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ اسی وجہ سے یہ غلط فہمی پھیلی ہوئی تھی کہ ڈاکٹر اقبال کی صورت شکل، وضع قطع، لباس اور گفتگو میں ان کی شاعرانہ عظمت کا پتہ دینے والی کوئی صفت نہیں۔ میں اس غلط فہمی میں تھا اور پہلی نظر نے اسے اور بڑھا بھی دیا۔ نیلی قمیص، شلوار میلی نہ صاف، بال مٹیالے بھورے رنگ کے جنھیں حجام نے جیسے سمجھ میں آیا کاٹ دیا، رنگت بے آب، آنکھیں دھوپ میں بیٹھے رہنے سے دبی اور دھنسی ہوئی، مونچھیں تپلی اور آگے کو نکلی ہوئی، دہانہ چوڑا اور اس کے دونوں طرف گہری جھریاں، اس پر زبان ملی جلی اردو اور پنجابی"

یہ ہے مجیب صاحب کے الفاظ میں اس عظیم شاعر اور مفکر کا سراپا جسے اقبال کہتے ہیں، عام نگاہیں اسی پر اٹک کر رہ جاتی ہیں، مگر مجیب صاحب کی مردم شناس اور عقابی نگاہیں اصل شخصیت کا جائزہ لینے اور اس کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہیں اور کامیاب ہوتی ہیں۔ لکھتے ہیں:

"... یہ شاعر کا سراپا نہ کہلائے گا اور دراصل یہ ڈاکٹر صاحب کی اصل صورت تھی بھی نہیں بلکہ شلوار اور قمیص کی طرح روزمرہ کی صورت جو ایک پردے کی طرح اوپر پڑی رہتی تھی اور

ان کی اصل صورت کہ روزمرہ کے غبار اور اس میل سے بچاتی تھی جو سبھی کے جسم پر جما کرتا ہے۔ یہ اوپر کا پردہ ادھر اُدھر کی دو چار باتیں کرنے کے بعد ہی اُٹھ گیا جب ڈاکٹر صاحب نے مسلمانوں کی موجودہ حالت پر گفتگو شروع کی ...۔"

ظاہر میں تو وہی ڈاکٹر اقبال، اسی لباس میں، اسی کرسی پر دھوپ میں بیٹھے حقے کے کش پر کش لے رہے تھے، لیکن ان کی باتیں سنتے سنتے کبھی تو اس کتب خانے کی تصویر آنکھوں میں پھر جاتی تھی جہاں علم کا سارا ذخیرہ جمع ہو، جہاں عالم اور شاعر اور فقیہہ مل کر بیٹھتے ہوں، ان کے دل میں ایک خیال، زبان پر ایک بات، آنکھ میں ایک نشہ ہو اور ان کی صحبت نے ایک خاص فضا پیدا کر دی ہو جو آدمی کی رگ وپے میں سرایت کر جائے اور اس کے دل میں وہی ایک خیال سما جائے، زبان سے وہی ایک بات نکلے، آنکھ اسی ایک نشے میں مست ہو جائے کہ جس نے عالم، شاعر اور فقیہہ کی تین ہستیوں کو ایک شخصیت بنا دیا تھا۔ کبھی نظر ہر قید سے آزاد ہو جاتی تھی، مشرق سے مغرب تک دنیا ایک قالین کی طرح بچھ جاتی تھی اور دنیا کا وہ کاروبار جو تخیل کو عاجز کر دیتا ہے، آنکھ سے دکھائی دینے لگتا، کبھی جہالت کی تاریکی علم کی روشنی سے چھلتی، مشکل کی گرہ شوق کے ہاتھوں کھلتی، کبھی علم اور شوق کی پیاس جذبۂ دینی کے اُبلتے چشموں میں بجھتی، کبھی منزل کی دوری ہمت کو ڈراتی، کبھی منزل پر پہنچ کر انسان زمین آسمان پر اس طرح نظر ڈالتا ہوا دکھائی دیتا جیسے کسان اپنی زمین کو دیکھتا ہے۔ اس وقت بھی ڈاکٹر اقبال اسی لہجے میں، اسی انداز سے باتیں کر رہے تھے، لیکن میرا سر جھکتا جا رہا تھا، آنکھیں کھلتی جا رہی تھیں[1]۔"

اقتباس ذرا طویل ہو گیا مگر مجیب صاحب کے منفرد اور دلکش اسلوب نگارش دکھانے کے لیے

---

[1] صفحہ ۲۱۴

ناگزیر تھا۔ اس میں وہ تمام خوبیاں ہیں جو ایک صاحب اسلوب کی تحریریں ہوتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔

ایک اور اقتباس کی اجازت چاہتا ہوں، مگر مجھے ڈر ہے کہ یہ اقتباس بھی طویل ہوگا، لیکن مجیب صاحب کا ذہن اور اسلوب سمجھنا ہے تو اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔

جامعہ میں ہر سال ۳۰ جنوری کو یوم شہیداں منایا جاتا ہے۔ اس موقع پر عام طور پر مجیب صاحب بحیثیت شیخ الجامعہ اور صدر جلسہ گاندھی جی پر مضمون پڑھا کرتے۔ ایک ہی شخصیت پر، چاہے وہ کتنی بڑی ہو، بار بار مضمون لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس میں کوئی دلکشی اور جاذبیت نہ ہوتی، مگر ہر مرتبہ ایک نیا انداز اور ایک نئی دلکشی ہوتی۔ اس وقت ۶۶ء کا مضمون میرے سامنے ہے، عنوان ہے: "گاندھی جی کہاں ہیں؟" اس طرح شروع کرتے ہیں: "گاندھی جی کہاں ہیں؟ مولانا روم نے اُن کے اور اپنے جیسے تمام لوگوں کی طرف سے اس سوال کا ایک جواب دیا ہے:

بعد از وفات تربتِ ما در زمیں مجوے

در سینہ ہائے مردم عارف مقام است

ہمارے مرنے کے بعد ہماری قبر کو زمین میں تلاش نہ کرو، ہمارا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے۔" اس کے بعد پھر سوال کرتے ہیں: "اگر گاندھی جی کا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے تو ہمیں یہ عارف کہاں ملیں گے؟" پھر خود ہی تلاش میں نکلے ہیں، اور مختلف حلقوں، مختلف جماعتوں اور مختلف میدانوں میں ڈھونڈتے ہیں اور بالآخر وہ کہیں نہیں ملتے اور تھک ہار کر کہتے ہیں:

"... جیسے ڈاکٹر اقبال نے خدا کو دعوت دی تھی کہ میرے سینے میں آکر تھوڑی دیر کے لئے آرام کر لیا کر، ہم گاندھی جی کو دعوت دے سکتے ہیں کہ وہ ہمارے سینوں کو اپنا مقام بنایا کریں۔ تو سمجھ لیجئے کہ گاندھی جی اگر ایک طرف روادار تھے تو دوسری طرف بہت سخت بھی تھے، ہم میں سے جو ہندو ہیں وہ انھیں بلائیں گے تو وہ کہیں گے کہ مجھے تم تو بلا رہے ہو، مگر یہ بتاؤ کہ تم نے میرے مسلمان اور سکھ اور ہریجن بھائیوں کے لئے بھی جگہ رکھی ہے یا نہیں، اس لیے کہ میں آؤں گا تو ان سب کو لے کر آؤں گا ..... ہم میں سے جو مسلمان ہیں وہ ان سے

کہیں گے کہ میں تمھارے پاس خوشی سے آؤں گا مگر یہ اپنے دل سے پوچھ لو کہ میرا آنا تم
پر بار تو نہیں ہوگا میں تمھارے مزاج کو پہچانتا ہوں، تم جسے اپنا سمجھتے ہو اس پر سب کچھ
فدا کرنے کو تیار ہو جاتے ہو، لیکن اگر اس نے تمھارے مزاج کے خلاف کوئی بات کہہ دی
یا کر دی تو اپنے کو غیر بن جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی..."

بالآخر مضمون اس طرح ختم ہوتا ہے:

"شاید ہم سب زبان سے ان شرطوں کو ماننے پر تیار ہو جائیں گے، ایسے مہمان کو بلانے میں
کسے تامل ہوگا، لیکن ہمارے دلوں کے دروازے ابھی تک کھلتے نہیں کھلتے۔ اس وقت
ہم سے پوچھا جائے گا کہ گاندھی جی کہاں ہیں تو ہم کیا جواب دے سکتے، سوا اس کے کہ وہ
باہر انتظار کر رہے ہیں اور ہم انھیں اندر نہیں بلاتے۔ آج کے دن ہمیں سوچنا چاہیے کہ
کہ یہ صورت کب تک رہے گی، ہمارے دل کے دروازے کب تک بند رہیں گے، مہمان
کب تک باہر کھڑا رہے گا؟!"[1]

مجیب صاحب کا یہ مضمون ختم ہوا تو بیشتر سامعین کی آنکھیں نم تھیں اور دل تاثر سے معمور تھا۔

پروفیسر مجیب صاحب کا اصل مضمون تاریخ ہے، مگر وہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں، معلوم ہوتا
ہے یہی ان کا خصوصی مضمون ہے۔ انگریزی اور اردو کی متعدد کتابوں کے علاوہ بے انھوں نے بہت
سارے مضامین لکھے ہیں جو اِدھر اُدھر بکھرے پڑے ہیں۔ انگریزی مضامین کے دو مجموعے چھپ
چکے ہیں، ایک مجموعے کی گنجائش اور ہے، اردو میں یہ پہلا مجموعہ ہے جو "نگارشات" کے نام سے
شائع ہوا ہے۔ یہ اقدام یقیناً قابلِ تعریف ہے، جس کے لئے مکتبہ جامعہ مبارکباد کا مستحق ہے،
مگر یہ کافی نہیں ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ جس طرح شبلی کے مضامین ۹، ۱۰ جلدوں میں مضمون علا

---

[1] ماہنامہ جامعہ بابت ماہ فروری ۱۹۶۹ء صفحہ ۹۴

شائع کئے گئے ہیں، اسی طرح مجیب صاحب کے مضامین بھی موضوع کے لحاظ سے شائع کئے جائیں۔
"افسانہ نویسی" میں چیخوف کے افسانوں پر تبصرہ کرتے ہوئے، جس طرح خود مجیب صاحب نے لکھا ہے کہ: "اچھے مصنف بھی ہمیشہ وجد کی حالت میں نہیں رہتے، ان کی طبیعت بھی کبھی موزوں ہوتی ہے اور کبھی نہیں اور وہ فن کے احترام کے علاوہ اور فرائض کے بھی پابند ہوتے ہیں[1]۔" ان مضامین میں سبھی اچھے اور قابل انتخاب نہیں ہوں گے، لیکن ان مضامین کی تعداد بہت کم ہے۔

عام مضامین کے علاوہ جامعہ کے یوم تاسیس اور کانووکیشن کے مواقع پر مجیب صاحب نے جو مضامین اور رپورٹیں پڑھی ہیں، جامعہ کی تاریخ اور تعلیمی دنیا میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ میرے خیال میں انھیں جامعہ کی طرف سے کتابی صورت میں چھپوانا چاہئے۔

پچھلے چند برسوں میں اردو کے بہت سے بزرگ دانشوروں اور ادیبوں کی سالگرہ منائی گئی ہے اور ان مواقع پر یادگار کتابیں شائع کی گئی ہیں، مگر محض مجیب صاحب کی مخالفت کی وجہ سے ہم ان کے لیے کچھ نہیں کرسکے۔ مجھے معلوم ہے کہ میری یہ تحریر بھی ان کو پسند نہیں آئے گی اور میں ان سے ملوں گا تو ضرور شکایت کریں گے، مگر جامعہ، جامعہ کے اساتذہ، مجیب صاحب کے احباب اور شاگردوں کو اپنی ذمہ داری محسوس کرنی اور اپنا حق ادا کرنا چاہیئے، قطع نظر اس کے کہ مجیب صاحب اسے پسند کرتے ہیں یا ناپسند۔

---

[1] نگارشات صفحہ ۱۰۰

اقبال اور حافظ

(ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا مقالہ)

جامعہ کالج میں طلبائے شعبۂ عربی، فارسی، اردو اور اسلامیات کی ایک مشترک انجمن "بزم ادب" کے نام سے قائم ہے، اس سال اس کے افتتاحی جلسہ مورخہ ۱۹ر نومبر میں جس کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے فرمائی، ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اپنا مقالہ "اقبال اور حافظ" کے عنوان سے پڑھا۔ ڈاکٹر صاحب محترم اپنی مقبول ترین کتاب "روح اقبال" کی آجکل نظر ثانی فرما رہے ہیں، جو ۱۹۴۲ء میں پہلی بار شائع ہوئی تھی اور اب تک اس کے چھ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ مقالہ اس نظر ثانی شدہ ایڈیشن میں شامل ہوگا۔

ڈاکٹر اقبال مرحوم کی "اسرار خودی" کا پہلا ایڈیشن، غالباً ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تو اس میں حافظ پر ایک نظم تھی، جس کا پہلا اور آخری شعر حسب ذیل ہیں:

ہوشیار از حافظ صہبا گسار — جامش از زہر اجل سرمایہ دار

بی نیاز از محفل حافظ گذر — الحذر۔ از گوسفنداں الحذر

اسی زمانے میں ڈاکٹر اقبال کا، لکھنؤ کے ایک ہفتہ وار اسلامی اخبار "نیو ایرا" میں کوئی مضمون شائع ہوا تھا، جس کے بارے میں اکبرالہ آبادی نے اپنے ایک خط مورخہ ۶ر اگست ۱۹۱۵ء میں مولانا عبدالماجد صاحب دریاآبادی کو لکھا کہ "حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں، "نیو ایرا" میں ان کا مضمون چھپا ہے"۔ اسی سلسلے میں ایک اور خط مورخہ ۱۵ر اگست ۱۹۱۵ء میں لکھتے ہیں: "اقبال صاحب

کی طبیعت نے عجیب تنگ اور بے سود راہ اختیار کی ہے۔" چند دنوں کے بعد کرم تبریزی کو پھر لکھتے ہیں: "اقبال صاحب کو آجکل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے، کہتے ہیں کہ عجم کی فلاسوفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے۔" اس کے بعد ۱۰ جون ۱۹۱۸ء کے خط میں لکھا: "اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیراز کو علانیہ برا بھلا کہا ہے، میری نظر میں کھٹک رہے ہیں، ان کی مثنوی اسرار خودی آپ نے دیکھی ہوگی، اب رموز بیخودی شائع ہوئی ہے، میں نے نہیں دیکھی، دل نہیں چاہا، خط و کتابت ہے، لیکن میں ان کے انقلاب طبیعت سے خوش نہیں ہوں، ہونا اچھا، بننا برا، بہر کیف کوئی سیریس معاملہ نہیں ہے۔"

اقبال کی اس نظم اور مضمون کا بھی، اس وقت بڑا سخت رد عمل ہوا، اقبال نے ہر چند وضاحت کی کہ: "خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے، ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی تشریح اور توضیح تھا، خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا، مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔" (خط بہ نام مولانا حافظ اسلم جیراجپوری) اسی طرح اکبر الہ آبادی کو لکھا: "میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی، میرا اعتراض حافظ پر اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔... خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا نہ ان کی شخصیت سے اور نہ ان اشعار میں مے سے مراد وہ مے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں، بلکہ اس سے وہ حالت سکر (NARCOTIC) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔" مگر چونکہ عام رد عمل ناخوشگوار تھا، اس لیے علامہ اقبال نے "اسرار خودی" کے دوسرے ایڈیشن سے اس نظم کو خارج کر دیا۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ اس تفصیل کے ساتھ مقالے میں بیان نہیں کیا گیا۔ محض قارئین جامعہ کی واقفیت اور دلچسپی کے لیے میں نے لکھ دیا ہے، مگر اس کا جتنا اور جس طرح ذکر آیا تھا، وہ مقالہ کا تمہیدی اور ضمنی حصہ تھا، اصل میں فاضل مقالہ نگار نے اس سے زیادہ گہرے اور اہم مسائل پر بحث و گفتگو کی۔ موصوف کا خیال ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں رنگینی اور تاثر پیدا کرنے کے لیے خود حافظ

سے کافی استفادہ کیا ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ "پیام مشرق"، "زبور عجم" اور اقبال کے اردو کلام میں مجھے متعدد ایسی مثالیں ملی ہیں جن پر حافظ کا اثر صاف اور نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال نے نہ صرف پیرایۂ بیان کی حد تک حافظ کی تقلید کی اور اس کے الفاظ اور تراکیب اپنے یہاں برتیں بلکہ فارسی کلام میں متعدد غزلیں ایسی ہیں جو اقبال نے حافظ کی زمین میں کہی ہیں۔ علاوہ ازیں خیالات میں بھی بعض جگہ مماثلت ملتی ہے۔
آگے چل کر فاضل مقالہ نگار نے فرمایا کہ اقبال کے پیش نظر جیسا کہ اس نے خود کہا ہے آب و رنگ شاعری سے زیادہ اجتماعی مقاصد تھے، وہ حافظ کی خوشنوائی کے قائل تھے اور ان کو دنیا کے بڑے فنکاروں میں شمار کرتے تھے، چنانچہ نظم "ایجاد معانی" میں اقبال نے کہا ہے کہ فن کی تکمیل بغیر پیہم لگن اور مسلسل مشقت کے نہیں ہو سکتی، چنانچہ انھوں نے دنیا کے دو بڑے فنکاروں حافظ اور بہزاد کا ذکر کیا ہے۔
"ایجاد معانی" کے حسب ذیل تین شعر فاضل مقالہ نگار نے سنائے:

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد — کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر — میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا — روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب نے مزید فرمایا کہ حافظ کے یہاں صرف دنیا کی بے ثباتی اور سکون کی تعلیم ہی نہیں ہے بلکہ آدم گری اور وسیع انسانیت کی تعلیم بھی ملتی ہے۔ یہ موضوع بھی حافظ اور اقبال کے یہاں مشترک ہے۔ موصوف نے اقبال اور حافظ کی متعدد غزلوں کا باہمی موازنہ کرکے بتایا کہ اقبال نے کس طرح حافظ کے اسلوب اور پیرایۂ بیان سے فیض حاصل کیا ہے

مقالے سے پہلے شعبۂ اردو کے صدر، پروفیسر گوپی چند نارنگ نے فاضل مقالہ نگار ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ: "مجھے خوشی ہے کہ بزم ادب کا افتتاح اور شعبۂ اردو کی سرگرمیوں کا آغاز یوسف صاحب کے مقالے سے ہو رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب جامعہ کے ان فرزندوں میں سے ہیں جن پر جامعہ بجا طور پر فخر کر سکتی ہے، جامعہ کی بعض برگزیدہ ہستیوں میں اور یوسف صاحب میں یہ بات قدرِ مشترک کا درجہ رکھتی ہے کہ انھوں نے اپنے خاص موضوع

کے علاوہ اردو زبان و ادب کی بھی بیش بہا خدمات انجام دیں بلکہ حق تو یہ ہے کہ اگر اس دور کے ادب سے ان حضرات کے کارناموں کو الگ کر دیا جائے تو بیسویں صدی کے اردو ادب کی تصویر نامکمل رہ جائے گی۔ ان ارباب جامعہ میں سے بعض کا خاص موضوع معاشیات تھا، بعض کا فلسفہ، بعض کا تاریخ، مگر انھوں نے اردو زبان و ادب کو مالا مال کرنے میں بھی بیش از بیش حصہ لیا۔ یوسف صاحب کا خاص موضوع تاریخ ہے، جس میں ان کا کام خاصا وقیع ہے، مگر ان کو شہرت دوام حاصل ہوئی "روح اقبال" اور "اردو غزل" کے مصنف کی حیثیت سے۔ "روح اقبال" پہلی بار ۱۹۴۲ء میں یعنی اقبال کے انتقال کے تین چار برس کے اندر اندر شائع ہوئی۔ اقبالیات کا جو عظیم الشان ذخیرہ اس وقت موجود ہے، اس کا عشر عشیر بھی اس زمانے میں نہیں تھا۔ "روح اقبال" اقبال پر اولین تنقیدی کارنامے کی حیثیت سے آئی تھی، آج تک اس کا شمار اقبالیات کی بہترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ اس کے چھ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

"اردو غزل" پہلی بار ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی، جس وقت غزل دشمنی کی لہر خاصی اونچی اٹھ چکی تھی اور غزل کو نیم وحشی صنف سخن وغیرہ کہا جانے لگا تھا۔ یوسف صاحب نے غزل کی توجیہہ ایک رمزیہ صنف سخن کی حیثیت سے کی جو جذبے کی زمین ہے اور تخیل اور وجدان کے پروں سے اڑتی ہے۔ ان بیس تیس برسوں میں ادبی قدروں کے کئی پیمانے بنے اور ٹوٹے ہیں۔ یوسف صاحب نے ادب کی افہام و تفہیم کے لیے جن میدانوں کو اپنایا تھا اور جس طریقۂ کار کو اختیار کیا تھا وہ وقت کی کسوٹی پر پورا اترا ہے۔ اعلیٰ کام کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت میں اضافہ ہوتا جائے۔ "غالب اور آہنگ غالب" بھی غالبیات میں گراں قدر اضافہ کا درجہ رکھتی ہے، اس کے علاوہ "یادوں کی دنیا" "کاروان فکر" اور "حسرت کی شاعری" بھی ان کے بنیادی کاموں میں سے ہیں۔

اس کے بعد ان کتابوں کا ذکر کرنے کے بعد جو انگریزی میں شائع ہوئی ہیں، نارنگ صاحب نے فرمایا کہ یوسف صاحب کے مزاج اور کام کرنے کے طریقے پر مولوی عبدالحق صاحب کا بھی اثر

رہا ہے۔

مقالے کے بعد صدر جلسہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے سرقہ اور استفادے کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک لحاظ سے ہماری پوری زبان سرقہ ہے، بچہ وہی سیکھتا ہے جو اسے سکھایا جاتا ہے اور اسے وہی سکھایا جاتا ہے جو نسلاً بعد نسل سے رائج ہے۔ نیز انھوں نے فرمایا کہ تقابلی مطالعہ دراصل بہت مشکل اور نازک کام ہے، بعض اوقات انتہائی سطحی مماثلتوں کی بنیاد پر ہمارے محقق بہت سے اہم نتائج اخذ کر لیتے ہیں، ویسے ادبیات کا تقابلی مطالعہ بڑی اہمیت کا حامل ہے اور یہ کام ایسا ہے جسے کیا جانا چاہئے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں قابل مبارکباد ہیں کہ انھوں نے تقابلی مطالعے کی تمام تر دشواریوں کے ادراک کے بعد حافظ اور اقبال کے ذہنی اور اسلوبی رشتوں کی نشاندہی کی ہے۔

ڈاکٹر عنوان چشتی صاحب کی نئی کتاب "تنقید سے تحقیق تک"

ڈاکٹر عنوان چشتی صاحب، جو جامعہ ملیہ کے شعبۂ اردو کے لکچرر اور ماہنامہ جامعہ کے مستقل مضمون نگار ہیں، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اور ان کی غزلوں اور نظموں کے دو مجموعے بھی شائع ہو چکے ہیں، ابھی حال ہیں ان کے مضامین کا ایک مجموعہ شائع ہوا ہے جس کا نام ہے: "تنقید سے تحقیق تک"۔ اس میں دیباچہ کے علاوہ ۱۲ مضامین شامل ہیں، جن کے عنوانات حسب ذیل ہیں:

(۱) اسلوب کے نظریے (۲) شاعری کی زبان (۳) شعری تکنیک کا مفہوم (۴) اسلوب اور اسلوبیات (۵) شعری آہنگ کا تجزیہ (۶) ادبی روایات، انفرادیت، جدت اور بغاوت (۷) منظوم ترجمے کا عمل (۸) ادب اور اخلاق (۹) عظمت اللہ خاں کا نظریۂ فن (۱۰) غالب اور چند فنی مسائل (۱۱) منظوم ترجمے کی روایت (۱۲) نئی شاعری میں استعارے کا عمل۔

فہرست مضامین پر محض ایک نظر ڈالنے سے ہی اس کتاب کے مباحث کی اہمیت کا اندازہ

کیا جا سکتا ہے۔ ان مضامین کو لکھتے وقت فاضل مصنف کے سامنے نہ صرف اردو کی اہم تنقیدی و تحقیقی کتابیں تھیں بلکہ انھوں نے انگریزی کی بھی اہم کتابوں سے استفادہ کیا ہے، جن کی تفصیل کتابیات کے تحت دے دی گئی ہے۔ پروفیسر سید احتشام حسین مرحوم اور پروفیسر آل احمد سرور کے علاوہ دوسرے ادیبوں کے تنقیدی و تحقیقی مضامین کے جو اچھے مجموعے شائع ہوئے ہیں، ان میں سے ایک ڈاکٹر عنوان چشتی صاحب کا پیش نظر مجموعہ بھی شامل ہے۔ موصوف کا اردو کے اچھے شاعروں میں شمار ہوتا ہے اور ان کی عروض، شعری تکنیک اور شعری آہنگ پر خاص طور پر وسیع اور گہری نظر ہے، اس لیے ان موضوعات پر انھوں نے تفصیل سے بحث و گفتگو کی ہے۔ اردو کے نوجوان ادیب عام طور پر مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں، کوئی قدامت پرست اور رجعت پسند کہلاتا ہے، کوئی ترقی پسند اور کوئی جدیدی، مگر عنوان چشتی صاحب نے اس کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے کہ انھوں نے "روایت و جدت، انفرادیت و اجتماعیت، حسن کاری و مقصدیت نیز داخلیت و خارجیت کی قدروں کو متوازن انداز میں برتنے کی کوشش کی ہے، مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مختلف رجحانوں اور دبستانوں کے اہم اصولوں سے میرے تنقیدی نقطۂ نظر کی تشکیل ہوئی ہے۔" ان کا یہ بھی خیال ہے کہ "تحقیق اور تنقید ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں رہ سکتیں، ہر اعلیٰ تحقیق ایک خاص منزل میں تنقید اور ہر اعلیٰ تنقید ایک منزل میں تحقیق بن جاتی ہے۔" انھوں نے لکھا ہے کہ: "میں نے اپنی تنقیدوں میں تحقیق کے اصولوں کو رہبر بنایا ہے، تنقید کی بنیاد بنیادی ماخذوں پر رکھی ہے...." (صفحہ ۱۰)

مختصر یہ کہ اس مجموعے کے تمام مضامین قابل مطالعہ ہیں اور چشتی صاحب نے انھیں بڑی محنت اور توجہ سے لکھا ہے، امید ہے کہ ان کی محنت کی قدر کی جائے گی اور ان کے دوسرے مجموعوں کی طرح یہ مجموعہ بھی مقبول ہوگا۔

صدر شعبۂ اردو کو الوداعیہ اور استقبالیہ

ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب کا، کوئی دو سال ہوئے، شعبۂ اردو میں ریڈر کی حیثیت سے

تقرر ہوا تھا، اس وقت سے اب تک وہی شعبے کے صدر تھے اور اب نومبر میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ صاحب
شعبۂ اردو کے پروفیسر اور صدر منتخب ہوئے تو حسن اتفاق سے چند ہی روز میں ڈاکٹر علوی صاحب
کی خدمات سے شعبہ محروم ہو گیا۔ موصوف کی علیحدگی پر کالج کے پرنسپل اور فیکلٹی آف ہیومنٹیز اینڈ سائنسز کے
ڈین جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب کو بھی افسوس تھا اور شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب
کو بھی اور خود علوی صاحب کو بھی، مگر حالات کچھ ایسے تھے کہ کوئی اور چارۂ کار نہیں تھا
علوی صاحب کو اس دو سال کی مدت میں جامعہ نگر میں کوئی معقول مکان نہیں مل سکا، اس
کی وجہ سے ان کا کافی وقت شہر سے آمد و رفت پر صرف ہو جاتا تھا، انھیں جامعہ سے جس قدر محبت
اور لگاؤ تھا اس کی خاطر یہ تکلیف اور تضییع اوقات ممکن تھا کہ اور برداشت کر لیتے مگر وسط نومبر میں ان
کی رخصت کی مدت بھی ختم ہو رہی تھی اس لئے انھیں فوری طور پر فیصلہ کرنا پڑا اور اپنی سابقہ جگہ پر
دہلی کالج واپس چلے گئے۔

شعبۂ اردو کے طالب علموں نے ۷ نومبر کو علوی صاحب کو الوداع کہنے اور نارنگ صاحب کا
خیر مقدم کرنے کے لئے ایک جلسے کا انتظام کیا جس کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے فرمائی۔
سابق صدر شعبہ ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب نے طالب علموں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے جامعہ آنے
اور اس میں کام کرنے پر بڑی خوشی تھی، میں اسے اپنی سعادت اور عزت سمجھتا تھا، مگر چند ذاتی اسباب و وجوہ
کی بنا پر مجھے اپنی سابقہ جگہ پر واپس جانا پڑا، لیکن یہ تعلق اور علیحدگی محض رسمی طور پر ہوئی، جامعہ ملیہ سے
جو گہری محبت اور لگاؤ ہے اور طلبائے شعبہ سے جو تعلق پیدا ہوا ہے وہ علیٰ حالہٖ باقی رہے گا۔
نئے صدر شعبہ پروفیسر نارنگ صاحب کے تقرر پر اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہوئے، ڈاکٹر علوی صاحب
نے ان سے اپنی دوستی، تعلقات، باہمی استفادہ اور ان کی انتظامی صلاحیتوں کا ذکر کیا اور فرمایا
انشاء اللہ شعبۂ اردو ترقی کرے گا اور اسے وہ ترقی حاصل ہو گی جو جامعہ کی مناسبت سے ہونی چاہیے۔
اس کے بعد پروفیسر نارنگ صاحب نے ڈاکٹر علوی کے تحقیقی کاموں کا تفصیل سے ذکر کرنے اور شعبۂ اردو
کو ترقی دینے کے سلسلے میں اپنے ارادوں کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ "اردو کا کام ہم سب کا کام ہے، یہ
ساری جامعہ ملیہ اسلامیہ کا کام ہے، اور اردو کے کام کی کامیابی ہم سب کی کامیابی ہے۔ جامعہ کے بنیاد
گذاروں کے خوابوں کی تعبیر کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے" آخر میں شیخ الجامعہ صاحب نے تقریر فرمائی جو موقع محل
کے لحاظ سے بہت اہم تھی مگر افسوس کہ اس کے لیے جگہ نہیں رہی۔ شروع میں ایم اے کی تین طالبات طلعت فاطمہ،
شاہد تصدق اور کشور جہاں اور ریسرچ اسکالر بیگم صادقہ ذکی نے تقریریں کی تھیں، جن میں علوی صاحب کو
الوداع اور نارنگ صاحب کا خیر مقدم کیا گیا۔

d. No. D-(S)-116 Vol. 70 No. 6 December, 197

The Monthly JAMIA

Subscription Rates

India Rs. 6-00

Foreign $ 3 (US) / or £ 1

JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI-110025